كتاب شرح اشارات خواجه
نصح

امن الاول من البحث

قد وقف هذه النسخة سلطاننا الاعظم والخاقان المعظم
مالك البرين والبحرين خادم الحرمين الشريفين السلطان ابن السلطان
السلطان الغازي محمود خان وقفا صحيحا شرعيا لمن نظر
وتأمل وعلم واستكمل اسبغ الله تعالى عليه نعمه
حرره الفقير احمد شيخ زاده المفتش باوقاف
الحرمين الشريفين غفر لهما

شرح اشارات خواجه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي وفقنا لافتتاح المقال بتحميده وهدانا الى
تصدير الكلام بتمجيده والهمنا الاقرار بكلمة توحيده وبعثنا
على طلب الحق وتمهيده وصلوته على المصطفين من عبيده
خصوصا على محمد وآله المخصوصين لتاييده وتسديده فكما ان
اكمل المعارف واجلها شانا واشرف العلوم واوثقها تبيانا
هو المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كذلك اشرف
ما ينسب الى الحقيقة واليقين من جملتها واولاها بان يوقف
الهمة طول العمر على قنيتها هو معرفة اعيان الموجودات المترتبة
المبتدئة من موجدها ومبدئها والعلم باسباب الكائنات
المتسلسلة المنتهية الى غاياتها ومنتهاها وذلك هو الفن
الموسوم بالحكمة النظرية التي تستسعد باقتنائها النفوس البشرية
وكما ان المتقدمين من الفائزين بها تفضلوا على من بعدهم
بالتاسيس والتمهيد كذلك الخائضون فيها المتاخرون
قضوا حق من قبلهم بالتلخيص والتجريد وكما ان الشيخ الرئيس
ابا علي الحسين بن عبد الله بن سينا شكر الله سعيه كان
من المتاخرين متأيدا بالنظر الثاقب والحدس الصائب موفقا
في تهذيب الكلام وتقريب المرام معتنيا بتمهيد القواعد
وتقييد الاوابد مجتهدا في تقرير الفوائد وتحريرها عن الزوائد

كذلك كتاب الاشارات والتنبيهات من تصانيفه وكتبه كما
وسمه هو به مشتمل على اشارات الى مطالب هي الامهات مشحون
بتنبيهات على مباحث هي المهمات مملو بجواهر كلها كالفصوص
محتو على كلمات يجري اكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات
معجزة في عبارات موجزة وتلويحات رائقة لكمالات شائقة
قد استوقف الهمم العالية على الاكتناه بمعانيه واستقصر
الامال الوافية دون الاطلاع على خوافيه وقد شرحه فيمن
شرحه الفاضل العلامة فخر الدين ملك المناظرين محمد بن عمر بن
الحسين الخطيب الرازي جزاه الله خيرا فجهد في ما خفي منه
باوضح تفسير واجتهد في تعبير ما التبس فيه باحسن تعبير
وسلك في تتبع ما قصد نحو طريقة الاقتفاء وبلغ في التفتيش
عما اودع فيه اقصى مدارج الاستقصاء الا انه قد بالغ في الرد
على صاحبه اثناء المقال وجاوز في نقض قواعده حد
الاعتدال فهو بتلك المساعي لم يزده الا قدحا ولذلك سمى
بعض الظرفاء شرحه جرحا ومن شرط الشارحين ان يبذلوا
النصرة لما قد التزموا شرحه بقدر الاستطاعة وان يذبوا
عما تكفلوا ايضاحه بما يذب به صاحب تلك الصناعة
ليكونوا شارحين غير ناقضين ومفسرين غير معترضين اللهم
الا اذا عثروا على شيء لا يمكن حمله على وجه صحيح فحينئذ ينبغي
ان ينبهوا عليه بتعريض او تصريح متمسكين بذيل العفو والانصاف
متجنبين عن البغي والاعتساف فان الى الله الرجعى وهو
احق ان يخشى ولقد سالني بعض اجلة الخلان من الاحبة
المخلصين وهو المجلس الرفيع رئيس الدولة وشهاب الملة
قدوة الحكماء والاطباء سيد الاكابر والفضلاء بلغه الله تعالى
ما يتمناه واحسن منقلبه ومثواه ان اقرر ما تقرر عندي

مع قلة البضاعة واورد ما فبض عليه يدي مع قصور الباع في
الصناعة من معاني الكتاب المذكور ومقاصده وما تقتضي
ايضاحه مما هو مبني على مبانيه وقواعده مما تعلمته من المتعلمين
المعاصرين والاقدمين او استفدته من الشرح المذكور وغيره
من الكتب المشهورة او استنبطته بنظري القاصر وفكري
الفاتر واشير الى اجوبة بعض ما اعترض به الفاضل الشارح
مما ليس في مسائل الكتاب بقادح واتلقى ما يتوجه منه عليها
بالاعتراف مراعيا في ذلك شريطة الانصاف واغمض عما لا يجدي
بطائل ولا يرجع الى حاصل غير ملتزم في جميع ذلك حكاية
الفاظه كما اوردها بل مقتصرا على ذكر المقاصد التي قصدها
مخافة الاطناب المودي الى الاسهاب وفي نيتي ان شاء الله تعالى
ان اسمه بحل مشكلات الاشارات بعد ان تمم وارجوا ان
تغفر لي ربي خطياتي ويعذرني من يعثر على هفواتي فاني
للخطايا المقترف وبالقصور والعجز المعترف ومن الله التوفيق
واليه انتهاء الطريق

قوله الشيخ احمد الله على حسن توفيقه واساله هداية طريقه
والهام الحق بتحقيقه افاد الفاضل الشارح ان هذه المعاني
يمكن ان يحمل على كل واحدة من مراتب النفس الانسانية بحسب
قوتيها النظرية والعملية بين حدي النقصان والكمال اما النظرية
فلان جودة الترقي من العقل الهيولاني الذي من شانه الاستعداد
المحض باستعمال الحواس الى العقل بالملكة الذي من شانه ادراك
المعقولات الاولى اعني البديهيات لا يكون الا بحسن توفيقه
تعالى وجوده الانتقال من العقل بالملكة الى العقل بالفعل الذي
من شانه ادراك المعقولات الثانية اعني المكتسبة لا يتاتى الا بهدايته
تعالى الى سواء الطريق دون مضلاتها وحصول العقل المستفاد

اعني العقود اليقينية التي هي غاية السلوك الا بالهام الحق بتحقيقه
فان جميع ما سبق بها من المقدمات وغيرها لا يفعل في النفس
الا اعداد لقبول ذلك الفيض من مفيضه واما العملية فلان
تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع الحقة والنواميس الالهية
انما يكون بحسن توفيقه وتزكية الباطن من الملكات الردية
يكون بهدايته وتحلية السر بالصور القدسية يكون بالهامه
واقول الطالب السالك يرى في بدو سلوكه ان مطالبه
انما يحصل بسعيه وكده وبتوفيق الله اياه في ذلك وهو جعل
الاسباب متوافقة في التسبب ثم انه اذا تعمق في السلوك علم انه
لا يهتدي عليها الا بهدايته تعالى الى الطريق السوي واذا قارب
المنتهى ظهر انه ليس فيما يحاول من الكمالات الا قابلا لما يفيض
عليه من الفاعل الاول جل فظاهر انه يرى في كل حالة من الاحوال
الثلثة ان لله تعالى في كل ذلك تاثيرا الا ان ما ينسبه الى نفسه
من التاثير في الحالة الاولى اكثر مما ينسبه الى الله تعالى وفي الحالة
الثانية قريبا منه وفي الحالة الثالثة اقل منه وانما يختلف اراه
بحسب استكماله قليلا قليلا فالشيخ عبر بالتوفيق والهداية
والالهام عن غاية ما يتمناه الطالب من الله تعالى في الاحوال
الثلثة مما يراه سببا لا يحتاج مما يراه سببا لا يحتاج معه ثم نبه
المتعلم بما افتتح به كتابه على انه ينبغي له اذا دخل في زمرة الطالبين
ان يحمد الله على ما تيسر له من التوفيق للخوض في الطلب والسلوك
ويساله ما يرجوه من الهداية والالهام ليتم له بهما الوصول الى
المنتهى فائزا بمطالبه قوله وان اصلي على المصطفين من عباده
لرسالته مخصوصا على محمد واله الى اخره اقول الفروع
لاصلها كالجزئيات لكليها مثاله زحل والمشتري للمتحيرة فالفروع
غير موجودة في الاصل بالفعل بخلاف التفصيل الموجود في الجملة

ايها الحريص على تحقيق الحق اني مهد اليك في هذه الاشارات
والتنبيهات اصولا وجملا من الحكمة ان اخذت الفطانة بيدك
سهل عليك تفريعها وتفصيلها ومبتدئ من علم المنطق
ومنتقل عنه الى علم الطبيعة وما قبله م

اعني

بالفعل وان لم يكن مذكورا معها بالفصل واخراج الفروع الى الفعل
يحتاج الى تصرف زائد في الاصل وهو المسمى بالتفريع فلذلك قال
سهل عليك تفريعها ولم يقل اظهارها وبان لك فروعها ومبتدي
من علم المنطق ومنتقل منه الى علم الطبيعة وما قبله لا ابتداء
بالمنطق يجب لكونه آلة في سائر العلوم واما الطبيعة فهي
المبدء الاول لحركة ما هي فيه اعني الجسم الطبيعي ولسكونه
بالذات وهي المبدء والعلم المنسوب اليها هو العلم المسمى بالطبيعيات
لا العلم بالطبيعة نفسها فانه احد مسائل العلوم المنسوب الى
ما قبلها وما دي الطبيعة من المجردات انما يكون قبلها في نفس
الامر قبلية بالذات وبالعلية وبالشرف ويكون بعدها بالنسبة
الينا بعدية بالوضع فانا ندرك المحسوسات بحواسنا اولا ثم
المعقولات بعقولنا ثانيا ولذلك قدم المعلم الاول الطبيعيات
على العلم بمبادي الطبيعة وما يجري مجريها من
الامور العامة قد يسمى علم ما قبل الطبيعة الاول لاعتبارين
وعلم ما بعدها لثانيهما وهو الفلسفة الاولى وله تقدم آخر على
علم الطبيعة وغيره من العلوم وذلك لكونه مشتملا على بيان اكثر
مبادئها الموضوعة فيها والعلم بالمبادي اقدم من العلم بما له المبادي
وانما عنى الشيخ بقوله وما قبله هذا التقدم لا الذي سبق
لان الضمير فيه عائد الى العلم لا الى الطبيعة والفلسفة الاولى
لا يسمى علم ما قبل علم الطبيعة بل يسمى علم ما قبل الطبيعة ولو كان
الشيخ يعني الاعتبار الاول لقال وما قبلها وما ذكره الفاضل
الشارح من كون الالهي متأخرا عن الطبيعي في التعليم بحسب
الاغلب الا ان الشيخ لما اثبت الاول وصفاته بما لا يبتني
على الطبيعيات صار الالهي متقدما في كتابه هذا بالوجهين
ولاجل ذلك سماه بما قبل الطبيعة كلام غير محصل المعنى ولان

الشيخ انما اثبت الاول وصفاته في هذا الكتاب بما اثبتها هو
وغيره من الحكماء الالهيين في سائر الكتب وانما خالف ههنا
في ترتيب المسائل وخلط احد العلمين بالآخر بحسب ما يقتضيه
السياقة التي اختارها

النهج الاول في غرض المنطق

قوله في غرض المنطق وهو في بعض النسخ اي فصل في
المنطق لان النهج فيه قوله المراد من المنطق ان يكون عند
الانسان يجمع فيه فائدتين الاولى بيان ماهيته والثانية
بيان لميته اعني الغرض منه ولما استلزمت الثانية ... وبلي
من غير انعكاس حصلتها بالقصد لاشتمال بيانه على الفائدتين
جميعا فالمنطق آلة قانونية والغرض منه كونها عاصمة الانسان
آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن ان يضل في فكره
هذا رسم للمنطق وقد يختلف رسوم الشيء باختلاف العبارات
فمنها ما يكون بحسب ذاته فقط ومنها ما يكون بحسب ذاته
مقيسا الى غيره كفعله او فاعله او غايته او شيء آخر مثلا يرسم
الكوز بانه ... صغير او خزفي كذا وكذا وهو رسم بحسب
بحسب ذاته او بانه آلة يشرب بها الماء وهو رسم بالقياس
الى غايته وكذا في سائر الاعتبارات والمنطق علم في نفسه وآلة
بالقياس الى غيره من العلوم ولذلك عبر الشيخ عنه في موضع آخر
بالعلم الآلي فله بحسب كل واحد من الاعتبارين رسم لكن
احدهما تعلقا ببيان الغرض هو الذي باعتبار قياسه الى غيره
فرسمه ههنا بذلك الاعتبار والتنازع فيه هل هو علم ام لا
مما يقع عند المحصلين لانه بالاتفاق صناعة متعلقة بالنظر
في المعقولات الثانية على وجه يقتضي تحصيل شيء مطلوب
مما هو حاصل عند الناظر او يعين على ذلك والمعقولات الثانية
هي العوارض التي تلحق المعقولات الاولى التي هي حقائق الموجودات

الشيخ

واحكامها المعقولة فهو علم بعلوم خاصة ولا محالة يكون علما ما
وان لم يكن داخلا تحت العلم بالمعقولات الاولى التي تتعلق
باعيان الموجودات اذ هو ايضا علم خاص آخر مباين لها ولي
والقول بانه آلة للعلوم فلا يكون علما من جملتها ليس بشيء لانه
ليس بآلة لجميعها حتى الاوليات بل لبعضها وكثير من العلوم يكون
آلة لغيرها كالنحو للغة والهندسة للهيئة والاشكال الذي
يورد في هذا الموضع وهو ان يقال لو كان كل علم محتاجا الى
المنطق لكان المنطق محتاجا الى نفسه او الى منطق آخر يتسلسل
وذلك لتخصيص بعض العلوم بالاحتياج الى المنطق لا جميعها
والمنطق يشتمل جميعه على اصطلاحات ينبه عليها واوليات
يذكر ويعد لغيرها ونظريات ليس من شانها ان يغلط فيها
كالهندسيات يبرهن عليها وجميعها الى قوانين منطقية فلا يكون
ذلك الاحتياج الا الى الصنف الاول فلا يرد الاحتياج
البتة واما قوله آلة قانونية فالآلة هي ما يؤثر الفاعل في منفعله
القريب منه بتوسطه والقانون معرب رومي الاصل
وهو كل صورة كلية يتعرف منها احكام جزئياتها المطابقة لها
والآلة القانونية عرض عام للمنطق وضع موضع الجنس وباقي
الرسم خاصة له وكلاهما عارضان للمنطق بالقياس الى غيره
وانما قال تعصم مراعاتها لان المنطق قد يضل اذا لم يراع
المنطق واما قوله عن ان يضل في فكره فالضلال ههنا هو فقد
ما يوصل الى المط وذلك يكون اما باخذ سبب مما لا سبب
له او بفقد السبب او باخذ غير السبب مكانه فيما له سبب
قوله واعني بالفكر ههنا اي في رسم هذا العلم وذلك لان الفكر
قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط
من الدماغ المسمى بالدودة اي حركة كانت اذا كانت تلك الحركة

في المعقولات واما اذا كانت في المحسوسات فقد يسمى تخيلا
وقد يطلق على معنى ثان اخص من الاول وهو حركة من جملة
الحركات المذكورة تتوجه النفس بها من المطالب مترددة في
المعاني الحاضرة عندها طالبة مبادي تلك المطالب المودية
اليها الى ان تجدها ثم ترجع منها نحو المطالب وقد يطلق على
معنى ثالث وهو الجزء من الثاني وهو الحركة الاولى وحدها
من غير ان تجعل الرجوع الى المطالب جزءا منه وان كان
الغرض منها الرجوع الى المطالب والاول هو الفكر الذي يعد
خواص نوع الانسان والثاني هو الفكر الذي يحتاج فيه وفي
جزئه جميعا الى علم المنطق والثالث هو الفكر الذي يستعمل
بازاء الحدس على ما سياتي ذكره في النمط الثالث فخصص الفكر
ههنا بالمعنى الثاني من المعاني المذكورة وقال ما يكون عند
اجماع الانسان يعني به الحركة الاولى المبتدا بها الى المبادي
والثانية المنتقل بها من المبادي الى المطالب جميعا والاجماع
هو الازماع وهو تصميم العزم ان ينتقل عن علوم حاضرة
في ذهنه يعني به الحركة الثانية التي هي الرجوع من المبادي
الى المطالب وهذه الحركة وحدها من غير ان يسبقها الاولى
قلما يتفق لانها تكون حركة نحو غاية غير متصورة وقد نص على
ذلك المعلم الاول في باب اكتساب المقدمات من كتاب
القياس والحاصل انه عرف الحركتين جميعا بالثانية منهما التي
هي اشهر والفاضل الشارح قد تحير في تفسير معنى الفكر
اولا وفي تقييده بقوله ههنا ثانيا وفي الفرق بين ما يكون عند
الاستقبال المذكور وبين نفس الاستقبال ثالثا وحمله مرة على الحركة
غير الاستقبال ومرة على الانتقال ثم جعل الحركة الاولى ارادية
وسماها فكرا يحتاج فيه الى المنطق والثانية طبيعية وسماها

حدسا لا يحتاج معه اليه وكذلك خبط يظهر بادنى تامل
مع ضبط ما قررناه وانما قال عن امور ولم يقل عن امر واحد
لان المبادى التى ينتقل عنها الى المطالب انتقالا صناعيا انما
يكون فوق واحد وهى اجزاء الاقوال الشارحة ومقدمات
الحجج على ما سنبين [illegible] متصورا ومصدقا بها والحصول
الحاصل مجردا عن الحكم والمصدق به هو الحاصل مقارنا له ويقتسمان
جميع ما يحصل الذهن [illegible] تصديقا علميا او ظنيا او وضعيا
وتسليميا الشك المحض الذى لا رجحان معه لاحد طرفى
النقيض على الآخر يستلزم عدم الحكم فلا يقارن ما يوجد
الحكم فيه اعنى التصديق بل يقارن ما يقابله وذلك هو
هو الجهل البسيط والحكم بالطرف الراجح اما ان يقارنه الحكم
بامتناع المرجوح او لا يقارنه بل يقارن تجويزه والاول هو الجازم
والثانى هو المظنون الصرف والجازم اما ان يعتبر مطابقته
للخارج او لا يعتبر فان اعتبر فاما ان يكون مطابقا او لا يكون
فالاول اما ان يمكن للحاكم ان يحكم بخلافه او لا يمكن فان لم يمكن
فهو اليقين ويستجمع ثلثة اشياء الجزم والمطابقة والثبات
وان امكن فهو الجازم المطابق غير الثابت والجازم غير المطابق
هو الجهل المركب وقد يطلق الظن بازاء اليقين عليهما وعلى
المظنون الصرف لخلوها اما عن الثبات وحده او عنه وعن
المطابقة وعنهما وعن الجزم وقد تقسم ما يعتبر فيه مطابقته
الخارج الى يقين وظن واما ما لا يعتبر فيه ذلك فان كان
لا يخرج عن احد الطرفين فاما ان يقارن تسليما او انكارا والاول
ينقسم الى مسلم عام اما مطلق يسلمه الجمهور او محدود يسلمه
طائفة والى خاص يسلمه شخص اما معلم او متعلم او منازع والثانى
يسمى وضعا فمنه ما يصادر به العلوم ويبتنى عليه المسائل

ومنها

ومنه ما يضعه القائس الخلفى وان كان مناقضا لما يعتقده
ليثبت به مطلوبه ومنه ما يلتزمه المجيب الجدلى ويذب عنه
ومنه ما يقول به القائل باللسان دون ان يعتقده كقول من
يقول لا وجود للحركة مثلا فان جميع ذلك يسمى اوضاعا وان كانت
الاعتبارات مختلفة وقد يكون حكم واحد تسليميا باعتبار
ووضعيا باعتبار آخر مثل ما يلتزمه المجيب بالقياس الى السائل
واليه وقد يتعرى التسليم عن الوضع فى مثل ما لا ينازع فيه
من المسلمات او الوضع عن التسليم فى مثل ما يوضع فى بعض الاقيسة
الخلفية وربما يطلق الوضع باعتبار اعم من ذلك فيقال لكل
راى يقول به قائل او يفرضه فارض وبهذا يكون اعم من
التسليم وغيره وما ذهب اليه الفاضل الشارح فى تفسيرهما
وهو ان الوضع ما يسلمه الجمهور والتسليم ما يسلمه شخص واحد
ليس بمتعارف عند ارباب الصناعة فاقسام التصديقات
بالاعتبار المذكور هى علمى وظنى ووضعى وتسليمى لا غير
ومبادى البرهان علمى ومبادى الجدل والخطابة والسفسطة
هى الاقسام الباقية واما الشعر فلا يدخل مباديه تحت التصديق
الا بالمجاز ولذلك لم يتعرض الشيخ لها وانما اتى الشيخ بحرف العناد
فى قوله علميا او وضعيا لتباين العلم والظن بالذات ومباينتهما
للوضع والتسليم بالاعتبار ولم يات بحرف العناد فى قوله
وضعيا وتسليميا لتشاركهما فى بعض المواد وقول الفاضل
الشارح انه قدم الظن على الوضع والتسليم لتقدم الخطابة على
الجدل فى النفع قادح فى قسمته الظن بالاقسام الثلثة الشاملة
لما عدا اليقين من مبادى الصناعات الثلثة الا ان يحمل على الظن
الصرف وانما قسم الشيخ التصديق باقسامه ولم يقسم التصور
لان انقسام التصديق اليها انقسام طبيعى ليس بالقياس الى

شي ولذلك يقتضي تباين الاقسام المؤلفة منها بحسب الصناعات
المذكورة واما التصور فانه لا ينقسم الى اقسام كذلك بل ينقسم
مثلا الى الذاتي والعرضي او الجنس والفصل وغيرهما انقساما عرضيا
وبالقياس الى شي فان الذاتي لشي قد يكون عرضيا لغيره بخلاف
المادة الخطابية التي لا تصير برهانية اصلا وتعليل الفاضل
الشارح بذلك بان التصور لا يقبل القوة والضعف والتصديق
يقبلهما فاسد لان التصور لو لم يقبلهما لكان المتصور بالحد
الحقيقي كالمتصور بالرسوم او الامثلة وانما نشا من غلطه هذا
رايه الذي ذهب اليه في التصورات انها لا يمكن ان يكتسب
الى امور غير حاضرة فيه يعني ان المط لا يكون معلوما
وقت الطلب فان الحاصل لا يستحصل فان قيل انكم فسرتم
الفكر بالحركة من المطالب الى المبادي والعود اليها فكيف يتحرك
عما لا يحضر عند المدرك وبم يعرف انها هي المطالب ان لم يكن
معلومة اصلا اجيب بان المط يكون حاضرا من جهة غير
حاضر من جهة والجهتان متغايرتان فمن الجهة التي لم يحضر
يطلب ومن الجهة التي حضر يتحرك عنه اولا ويعرف انه المطلوب
آخرا والسبب في ذلك اختلاف مراتب الادراك بالضعف
والقوة والنقصان والكمال فالمط تصوره معلوم بادراك
ناقص مط استكماله والمط تصديقه معلوم الحدود مط الحكم
عليها قوله وهذا الانتقال لا بد من ترتيب فيما يتصرف فيه
وهيئة يريد بالانتقال الحركة من المبادي الى المطالب وقد ذكرنا
ان المبادي لكل مط انما تكون فوق واحدة ولا يحصل من الاشياء
الكثيرة شي واحد الا بعد صيرورتها علة واحدة لذلك
الشي لان المعلول الواحد له علة واحدة والتاليف هو جعل
الاشياء الكثيرة شيئا يمكن ان يطلق عليه الواحد بوجه ما

فالمبادي

فالمبادي تتادى الى المطالب بالتاليف والتاليف المراد به في
هذا الموضع لا بد من ان يكون لبعض اجزائه عند البعض وضع
ما وذلك هو الترتيب ومن ان يعرض لجميع الاجزاء صورة
او حالة بسببها يقال لها واحد وهو الهيئة وهي متاخرة
بالذات عن الترتيب كما هو متاخر عن التاليف فاذن لا يخلو
هذا الانتقال من ترتيب وهيئة للمبادي التي ينتقل منها الى
المطالب ايضا قد يكون للمبادي بالنسبة الى المطالب ايضا
ترتيب وهيئة على القياس المذكور قوله وذلك الترتيب
والهيئة قد يقع على وجه صواب وقد لا يقع على وجه صواب
صواب الترتيب في القول الشارح مثلا ان يوضع الجنس اولا
ثم يقيد بالفصل وصواب هيئته ان يحصل للاجزاء صورة وحدانية
يطابق بها صورة المط وصواب الترتيب في مقدمات القياس
ان يكون الحدود في الوضع والحمل على ما ينبغي وصواب الهيئة
ان يكون الربط بينها في الكيف والكم والجهة على ما ينبغي
وصواب الترتيب في القياس ان يكون اوضاع المقدمات فيه
على ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون من ضرب منتج والفساد
في الجانبين ان يكون بخلاف ذلك وقد اسند الاصابة وعدمها
الى الصور وحدها دون المواد لان المواد الاول لجميع المطالب
التصورات والتصديقات الساذجة لا ينسب الى الصواب
والخطاء ما لم يقارن حكما واستعمال المواد التي لا يناسب للمط
لا ينفك عن سوء ترتيب او هيئة البتة اما بقياس بعض
الاجزاء الى البعض واما بقياسها الى المط واما المواد القريبة للاقيسة
التي هي المقدمات فقد يقع الفساد فيها انفسها دون الترتيب
والهيئة اللاحقين بهما وذلك لما فيها من الترتيب والهيئة
بالنسبة الى الافراد الاولى قوله وكثيرا ما يكون الوجه الذي

ليس بصواب شبيها بالصواب او موهما انه شبيه به اما باعتبار
الصورة وحدها فالصواب هو القياس والشبيه هو الاستقراء
الا انه انتقال من جزئيات الى كليها كما ان القياس انتقال من كلي
الى جزئياته والموهم انه شبيه به هو التمثيل فان ايراد الجزئي الواحد
في التمثيل لاثبات الحكم المشترك يوهم مشاركة سائر الجزئيات
له في ذلك حتى يظن انه استقراء واما باعتبار المواد وحدها
اعني القريبة فان المواد الاول لا توصف بالصواب وغير
الصواب كما مر فالصواب منها هو القضايا الواجب قبولها والشبيه
به من وجه المسلمات والمقبولات والمظنونات ومن وجه آخر
المشبهات بالاوليات والموهم انه شبيه به المشبهات بالمسلمات
واما باعتبارهما معا فالصواب هو البرهان والشبيه به
الجدل والخطابة من وجه والسفسطة من وجه والموهم
انه شبيه به المشاغبة ويلزم على ذلك ان يكون الجدل من جملة
الشبيه لان المشاغبة موهم انها جدل قوله فالمنطق علم يتعلم
منه الخ هذه رسم للمنطق بحسب ذاته لا بالقياس الى غيره
فالعلم جنس والباقي من قبيل الخواص وانما اخر هذا الرسم
الى هذا الموضع لان هذه الخاصة اعني الاستمال على بيان
الانتقالات الجيدة والردية لم يكن بينه فلما بانت عرفه بها وقوله
يتعلم فيه وفي بعض النسخ يتعلم منه ضروب الانتقالات فالاول
يقتضي حمل الضروب على الضروب الكلية التي هي كالقوانين وبيانها
المسائل المنطقية والثاني يقتضي حملها على جزئياتها المتعلقة بالمواد
على ما هو مستعمل في سائر العلوم وانما قال علم يتعلم فيه ضروب
الانتقالات ولم يقل علم ضروب الانتقالات ولم يقل علم ضروب الانتقالات
لان المقصود من المنطق بالقصد الاول ليس هو ان يعلم ضروب
الانتقالات بل المقصود هو الاصابة في الفكر كما تقدم والعلم بالضروب
والعلم بالضروب انما صار مقصودا بقصد ثان لان الاصابة
مفتقرة الى ذلك والفاضل الشارح افاد انه قال للمنطق علم يتعلم
منه ضروب الانتقالات وللطب علم يتعرف منه احوال بدن الانسان
لان الجزئيات التي يستعمل فيها كليات في انفسها هي العلوم والجزئيات
التي يستعمل الطب فيها ابدان جزئية لنوع الانسان وقد يخص العلم
بالكليات والمعرفة بالجزئيات قوله واحوال تلك الامور العلم بماهية
تلك الامور معقولات اولى وباحوالها معقولات ثانية وهي كونها ذاتية
وعرضية ومحمولة وموضوعة ومتناسبة وغير متناسبة وما يجري
مجراها والعلم بذلك مقصود بقصد ثالث لان ضروب الانتقالات
تعرف بذلك قوله وعدد اصناف ما ترتيب الخ والاول هو
الضروب المنتجة من القياسات البرهانية والحدود التامة والثاني
ما عداها مما اشتمل على فساد صوري او مادي من الاقيسة والتعريفات
المستعملة في سائر الصناعات ومما لا يستعمل اصلا لظهور فساده
والعجب ان الفاضل عد الجدل والخطابة في المستقيمة والاستقراء
والتمثيل في غيرها والعمدة في الخطابة التمثيل وفي الجدل الاستقراء
على ما سنبين فيما بعد قوله لان كل تحقيق يتعلق بترتيب الاشياء
الخ قوله كل تحقيق اي كل تحصيل او اثبات علمي والتاليف اقدم من
الترتيب بالذات كما مر والترتيب اخص من التاليف لا بان يوجد
تاليف من اشياء لها وضع ما عقلا او حسا من غير ترتيب فان ذلك
لا يمكن بل ربما لا يعتبر فيه الترتيب بل لان الترتيب المعين يستلزم
التاليف المعين والتاليف المعين لا يستلزم الترتيب المعين
بل يستلزم ترتيبا ما مما يمكن وقوعه في تلك الاجزاء مثلا التاليف
من ا ب ج يمكن ان يقع على هذا الترتيب ويمكن ان يقع على ترتيب
ا ج او غيره مما يمكن والمراد ان كل تحقيق متعلق بترتيب بل بكل تاليف
فانه يحوج الى تعرف المفردات التي هي مواد الترتيب والتاليف لان

حتى تادى بوسط الى غيرها بل بكل ما ينعقد كل المحقق يحوج
الى تعرف المفردات والتي تقع فيها الترتيب والتاليف

انما

اختصاص الترتيب المعين بالتادية الى المط دون ما عداه مما يمكن
وقوعه فيها انما يكون من قبل تلك المواد واحوالها وليس المراد بقوله
لكل تاليف ما يفهم منه ان لكل كل واحد مما هو محقق موصوف
بالتعلق بكل واحد من التاليفات المنتجة وغير المنتجة بل المراد منه ان
كل محقق متعلق بترتيب بل باي تاليف اتفق فانه كذا وكذا وانما قال
كذلك ليعلم ان علة الاحتياج الى تعريف المفردات ليست هي الترتيب
بل اعم منه وهو التاليف لا من كل وجه الح اي لا من حيث
هي معقولات اولى وطبايع لاعيان الموجودات بل من حيث هي معقولات
ثانية ولذلك مطلقا فان البحث عن المعقولات الثانية من حيث معقولات
ثانية متعلق بالفلسفة الاولى بل من حيث ينتقل منها الى غيرها
ولذلك ما يحوج المنطقي الى التاليف صنفان اوله وثان والاول يقع
في الاقوال الشارحة وفي القضايا واجزائه مفردات يذكر احوالها
الصورية في باب ايساغوجي والمادية في قاطيغورياس والثاني
يقع في الحجج واجزائه قضايا هي مفردات بالقياس اليها ومؤلفات بالقياس
الى ما قبلها ويذكر احوالها الصورية في باب انالوطيقا وبارمينياس ويشتمل عليها
النهج الثالث والرابع والخامس من هذا الكتاب والمادة في انثاء
مباحث الصناعات الخمس ويشتمل عليها النهج السادس
ولان بين اللفظ والمعنى علاقة ما لان للشيء وجود في الاعيان وذهان
ووجود في العبارة ووجود في الكتابة والكتابة تدل على العبارة
وهي على المعنى الذهني الدلالتين وضعيتين تختلفان باختلاف
الاوضاع والذهني على الخارجي دلالة طبيعية لا يختلف اصلا
فبين اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية ولذلك قال علاقة ما لان
العلاقة الحقيقية هي التي بين المعنى والعين وربما اثرت
احوال في اللفظية في احوال في المعنى الانتقالات الذهنية
قد يكون بالفاظ ذهنية وذلك لرسوخ العلاقة المذكورة في الاذهان

لام

الامر ووجود في

فلهذا

فلهذا السبب ربما تادت الاحوال الخاصة بالالفاظ الى توهم
امثالها في المعاني وتغيير المعاني بتغيرها والاغلاط التي تعرض
بسبب الالفاظ مثل ما يكون باشتراك الاسم مثلا انما يسري
الى المعاني لاشتمال الالفاظ الذهنية عليها فلذلك يلزم
المنطقي الح اي نظره في المعاني انما يكون بالقصد الاول وفي الالفاظ
بقصد ثان ونظره في الالفاظ من حيث ذلك غير مقيد بلغة هو معرفة
حال افرادها وتركيبها واشتراكها وتشكيكها وسائر احوالها في دلالتها
كدخول السلب على الربط المقتضي للسلب وعكسه المقتضي للعدول
وكذلك دخولها على الجهة ودخول الجهة عليها وبالجملة سائر ما يذكر
في شرائط النقيض والمغالطات اللفظية الا فيما نقل بين يديه
ما يختص باللغة التي يستعملها المنطقي ويتغير بها حال المعنى فانه يلزمه ان
ينبه له وينبه عليه وذلك كدلالة لام التعريف في لغة العرب
على استغراق الجنس وعموم الطبيعة ودلالتها اما على مساواة حرفي
القضية ودلالة لن صيغة السلبية الكلية على المعنى المتعارف الذي
يجي بيانه ولان المجهول بازاء المعلوم الجهل البسيط يقابل
العلم تقابل العدم والملكة ومعه قد يستحصل العلم والجهل المركب يقابله
تقابل الضدين ومعه لا يمكن ان يستحصل العلم واراد بالمجهول ههنا
الجهل البسيط وقسمه قسمة متقابلة اي الى التصور والتصديق فان
الاعدام لا تتمايز الا بالملكات ولا تنقسم الا باقسامها
فكما ان الشيء قد يعلم تصورا ساذجا الح تنبيه على عدم العناد بين التصور
والتصديق فان احدهما يستلزم الاخر بل العناد بين عدم الحكم
مع التصور الذي عبر عنه بقوله ساذجا وبين وجوده معه وانما قال
بمعنى اسم المثلث ولم يقل بمعنى المثلث لان التصور قد يكون بحسب
الاسم وقد يكون بحسب الذات فالاول قد يتعرى عن التصديق والثاني
لا يتعرى لانه متاخر عن العلم بهلية المتصور فلا يحسن التمثيل به في التصور

السادج مثل علمنا ان كل مثلث الخ ذلك تصديق برهن عليه في
الشكل الثاني والثلثين من المقالة الاولى من كتاب الاصول لاقليدس
قوله كذلك الشيء قد يجهل من طريق التصور الخ تعريفهما يحتاج
الى مقدمات هي هذه نقول لما كانت الاعداد انما تتالف من الواحد
فالنسب التي لبعضها الى بعض يكون لا محالة بحيث يعد كلي المنتسبين
اما احد او ثالث اقل منهما حتى الواحد وهي النسب العددية والمقادير
التي نوعها واحد كالخطوط مثلا او السطوح فلها اما نسب عددية
تقتضي تشاركها او نسب تختص بها وهي التي تكون بحيث لا يعد المنتسبين
احد ولا شيء غيرهما وهي التي تقتضي تباينها فالنسب المقدارية الشاملة
لهما اعم من العددية والخط المساوي لضلع المربع محيط به ولذلك
يقال له انه قوي عليه فان المربع يكون من ضرب ذلك الخط في نفسه
والمنطق من المقادير ما تشارك مقدارا مفروضا والاصم ما يباينه
فالخط المنطق في الطول ما يشارك آخر مفروضا بنفسه والمنطق
في القوة ما تتشارك مربعاهما وكل منطق في الطول منطق في القوة
ولا ينعكس واذا تقرر هذا فنقول اذا فرض خطان متباينان
في الطول منطقان في القوة كخطين يكون نسبة احدهما الى الآخر
كنسبة الخمسة الى جذر الثلثة مثلا فانه يسمى مجموعهما بذي الاسمين
وفضل اطولهما على الاقصر بالمنفصل واحوالهما مذكورة في المقالة
العاشرة من الكتاب الاصول قوله وقد يجهل من جهة التصديق الخ
الزاوية القائمة هي كل واحدة من الحادثتين المتساويتين على جنبتي
خط مستقيم يتصل بآخر مثله لا على الاستقامة ويسمى الخطان
ضلعيها ويشبه الزاوية لضلعيها بالقوس ولذلك يسمى كل خط
ثالث مفترض يتصل بهما وترا بالقياس اليها ويسمى ايضا قطرا لانه
يكون قطر الدائرة التي تحيط بها بالزوايا الثلث الحادثة من الخطوط
الثلثة وايضا لانه ينصف السطح المتوازي الاضلاع الذي يحيط به

الضلعان هكذا فهذا القطر قوي على ضلعي القائمة التي يوترها القطر
اي يساوي مربعه مربعيهما فان قوة الخط مربعه الذي يحيط به كما مر
مثلا اذا كان لاحد الضلعين اربعة وللآخر ثلثة فالقطر يكون خمسة
لان مربعه وهو خمسة وعشرون يساوي مجموع مربعيهما وهما ستة
عشر وتسعة وبرهان ذلك مذكور في الشكل المعروف بالعروس وهو
السابع والاربعون من المقالة الاولى من كتاب الاصول وانما قال في
التصور المجهول الى ان يتعرف وفي التصديق المجهول الى ان يتعلم لان
المعرفة والعلم كما ينسبان الى الجزئي والكلي فقد ينسبان الى الادراك
المسبوق بالعدم او الى الاخير من الادراكين لشيء واحد يتخلل بينهما
عدم والى المجرد المجرد عن هذا الاعتبار ولذلك لا يوصف الاله بالعارف
ويوصف بالعالم وقد ينسبان الى البسيط والمركب ولذلك يقال عرفت
اليه ولا يقال علمته فلهذا الاعتبار الاخير خص التصور لبساطته
بالقياس الى التصديق بالتعرف وخص التصديق لتركبه بالتعلم
والسلوك الطلبي منا في العلوم ونحوها اما ان يتجه الى التصور الخ يعني
بقوله ونحوها ما عدا التصور التام والتصديق من التصورات الناقصة
والظنون واعلم ان الحد يتالف من الذاتيات والرسم من العرضيات
والحد في اللغة المنع ويقال للحاجز بين الشيئين حد وحد الشيء
طرفه وانما سمي الطرف حدا لانه يمنع ان يدخل فيه خارج او يخرج
عنه داخل والرسم هو الاثر والذاتيات هي امور داخلة وتدل على
شيء هي ماهيته والعرضيات خارجة ويدل على شيء هي اشارة وعلامة
فسمي التعريف بتلك حدا وبهذه رسما ونحو ذلك يريد به ما دون
الرسم من الامثلة وغيرها قوله وان يسمى الشيء الموصل الى التصديق
الخ القياس تقدير الشيء على مثال شيء آخر يقال قاس القدم بالقدم
والقايس يقيس الجزئي بالكلي في الحكم الثابت للكلي والاستقراء قصد
القرى قرية فقرية يقال استقريت البلاد اذا تتبعتها تخرج من ارض

الجزئيات م

الى ارض والمستقرى يسع جزئيا فجزئيا ليتحصل الكلي قوله ونحوه الى
يريد به التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا لانه الحاق جزئي بجزئي آخر في الحكم
فلا سبيل الى درك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم يريد بالحاصل
المعلوم مبادي ذلك المطلوب الذي مر ذكرها قوله ولا سبيل ايضا الى
ذلك الى يريد بالتفطن للجهة ملاحظة الترتيب والهيئة المذكورين
لان حصول المبادي وحدها لو كانت كافيا لكان العالم بالقضايا
الواجب قبولها عالما بجميع العلوم وايضا فربما علم الانسان ان
البكر لا تحبل وان هذا مثلا بكر ثم رآها عظيم البطن فظنها حبلى
وذلك لعدم الترتيب والهيئة في علمه وعليه تقاس في التصور
قوله فالمنطقي ناظر في الامور المتقدمة المناسبة لمطلوب لا يريد
بذلك المطالب الجزئية التي مع المواد لحدوث العالم بل المطالب الكلية
التصورية او التصديقية المجردة عن المواد حقيقية كانتا وغير
حقيقية والامور المتقدمة هي مباديها المناسبة لها على الوجه الكلي
القانوني ايضا قوله وفي كيفية تاديها بالمطالب الى المطلوب المجهول
الى اي في حال مناسبتها والتفطن المذكور وبالجملة فقد صرح في هذا
الفصل اذ ذكر ان المنطقي ناظر في الامور المتقدمة المناسبة وان
قصارى امره ان يعرف مبادي القول الشارح والحجة بالاحتياج
الى المنطق بالحركة الاولى من حركتي الفكر وفيما يتلوهما منا في كلام
بالاحتياج اليه في الحركة الثانية وذلك يؤكد ما قلناه اولا قوله
واول ما نفتتح من الاشياء المفردة التي الى يريد به ما تبين في كتاب
ايساغوجي قوله ولنبدأ بتعريف كيفية دلالة اللفظ على المعنى
فبدأ بما هو ابعد من المقصود الاول من المنطق لاخلال المقصود
اليه آخر الامر قوله الى دلالة اللفظ على المعنى الى قوله قابل صنعة
الكتابة دلالة المطابقة وضعية صرفة ودلالة التضمن والالتزام
باشتراك الوضع والعقل ويشترط فيهما ان لا يكون الاسم دالا بالا

على المعنى وعلى جزئه كالممكن على العام والخاص او عليه وعلى لازمه
كالشمس على الجرم والنور بل يكون بانتقال عقلي من احدهما الى
الآخر قوله في الالتزام مثل دلالة لفظ السقف على الحايط والانسان
على قابل صنعة الكتابة ذكر له مثالين احدهما اللازم لا يحمل على ملزوم
والثاني للازم يحمل وانما قال قابل صنعة الكتابة ولم يقل الكاتب لان
الاول يلزم الانسان والثاني لا يلزم وذهب الفاضل الشارح الى ان
الالتزام مهجور في العلوم واستدل عليه بان الدلالة على جميع اللوازم
مح اذ هي غير متناهية وعلى البينة منها باطلة لان الوضع بالقياس
الى الاشخاص مختلفة والحق فيه ان الالتزام في جواب ما هو وما يجري
مجراه من الحدود التامة لا يجوز ان يستعمل على ما يجيء بيانه واما في سائر
المواضع فغير مجتنب ولولا اعتباره لم يستعمل الحدود والرسوم الناقصة
الخالية عن الاجناس اذ هي لا تدل على ماهيات المحدودات الا بالالتزام
كما نبين قوله الى المحمول اذا قلنا ان الشكل محمول على المثلث الى هذا
البحث يورد بعد مباحث الالفاظ ولعل الشيخ اورده ههنا ليعرف
ان اطلاق الاسم على المعنى ليس بحمل والحمل الذي يعنيه في هذا الفصل
هو حمل هو هو المسمى بحمل المواطاة ومعناه كما قال ان الشيء الذي يقال
له مثلث هو بعينه انه شكل سواء كان ذلك الشيء في نفسه معنى
ثالثا مغايرا للمثلث والشكل او كان في نفسه هو المثلث بعينه
فهذا الحمل يستدعي اتحاد الموضوع والمحمول من وجه وتغايرهما من
وجه وما به الاتحاد غير ما به التغاير فما به الاتحاد شيء واحد وهو
الذي عبر عنه الشيخ بالشيء وما به التغاير قد يمكن ان يكون شيئين
متغايرين يضاف كل واحد منهما الى ما به الاتحاد كالضحك والنطق
المضافين الى الانسان اللذين عبر عنهما بالناطق والضاحك وصح
ان جعلا موضوعا ومحمولا كان ما به الاتحاد شيئا ثالثا مغايرا لهما

نسان

لان الشيخ عند تخصيص ما لا يكون بينا عند آخر
فلا يصح ان يعول عليه افعل وهذا اعتبر بقيح
في المطابقة ايضا

وذلك معنى قوله كان في نفسه معنى ثالثا وقد يمكن ان يكون شيئا
واحدا يضاف الى ما به الاتحاد كالتثليث المضاف الى الشكل الذي
يعبر عن المجموع بالمثلث ويصح ان يجعل ذلك المجموع موضوعا كان المحمول
ما به الاتحاد وحده مجردا عما به التغاير كما يقال مثلا المثلث شكل
وان جعل محمولا كان الموضوع ما به الاتحاد وحده كما يقال مثلا الشكل
مثلث وذلك معنى قوله او كان في نفسه احدهما فنوع آخر من
الحمل يسمى حمل الاشتقاق وهو حمل هو ذو كالبياض على الجسم والمحمول
بذلك الحمل لا يحمل وحده على الموضوع بالمواطاة بل يحمل مع لفظة ذو كما يقال
الجسم ذو بياض او يشتق منه اسم كالابيض فيحمل بالمواطاة عليه كما يقال الجسم
ابيض والمحمول بالحقيقة هو الاول [illegible] الى اللفظ المفرد والمركب الى قوله
كالاسماء والافعال قيل في التعليم الاول المفرد هو الذي ليس لجزئه
دلالة اصلا واعترض عليه بعض المتاخرين بعبد الله وامثاله اذا
جعل علما لشخص فانه مفرد مع ان لاجزائه دلالة ما ثم استدرك فجعل
المفرد ما لا يدل جزء لفظه على جزء معناه وادى ذلك الى ان ثلث القسمة
بعض من جاء بعده فجعل اللفظ اما ان لا يدل جزؤه على جزء شيء اصلا
وهو المفرد او يدل على شيء غير جزء معناه وهو المركب او على جزء معناه
وهو المؤلف والسبب في ذلك سوء الفهم وقلة الاعتبار لما ينبغي ان يفهم
ويعتبر وذلك لان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة
بارادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع فما يتلفظ به ويراد به معنى ما
ويفهم عنه ذلك المعنى يقال له انه دال على ذلك المعنى وما سوى ذلك
المعنى مما لا يتعلق به ارادة المتلفظ وان كان ذلك اللفظ او جزء منه
بحسب تلك اللغة او لغة اخرى او بارادة اخرى يصلح لان يدل به عليه
فلا يقال له انه دال عليه واذا ثبت هذا فنقول اللفظ الذي لا يراد بجزئه
دلالة على شيء آخر او لا يراد وعلى التقدير الاول لا يكون دلالة ذلك

الجزء متعلقة بكونه جزءا من اللفظ الاول بل يكون ذلك الجزء بذلك الاعتبار
لفظا برأسه دالا على معنى آخر بارادة اخرى وليس كلامنا فيه فاذن
لا يكون لجزء اللفظ الدال من حيث هو جزء دلالة اصلا وذلك هو التقدير
الثاني بعينه فحصل من ذلك ان اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء
معناه لا يدل جزؤه على شيء اصلا فاذن الرسمان اعني القديم والمحدث
للمفرد متساويان في الدلالة من غير عموم وخصوص ولو تامل متامل وانصف
من نفسه لا يجد بين لفظة عبد من عبد الله اذا كان علما وبين لفظة ان
من انسان تفاوتا في المعنى فان كليهما اصطلحا ان لا يدل بهما في حال الجزء
على شيء واما كون الاول منقولا من نعت والثاني غير منقول فامر يرجع
الى حال الالفاظ ولا تتغير بهما احوال الاسم في الدلالة فظهر من ذلك
ان الرسم المنقول من التعليم الاول صحيح وان المفرد في المعنى شيء واحد
وكذلك ما يقابله سواء سمي مركبا او مؤلفا ويرجع الى تتبع الفاظ الكتاب
فنقول قال الشيخ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا زاد في الرسم
القديم ذكر الارادة تنبيها على ان المرجع في دلالة اللفظ ارادة المتلفظ
وقال حين هو جزء ليعلم ان الجزء من حيث هو جزء لا يدل على شيء آخر
فان دل بارادة اخرى على شيء آخر لا يكون من حيث هو جزء ولا ينافي
ما قصدناه وجعل مقابل المفرد مركبا فان الفرق بين المركب والمؤلف على
الاصطلاح الجديد لا فائدة له في هذا العلم قوله [illegible] فمنه قول تام وهو الذي
كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل الاقوال ينحل الى ثلثة اشياء
اسماء وافعال وحروف ويشترك في اربعة اشياء وهي كونها الفاظا
مفردة دالة على معان بالوضع والتواطؤ فالجامع لهذه الاربعة جنسها
ويفترق اولا بفصلين هما دلالتها في نفسها او في غيرها وذلك لانه
كما ان من الموجودات قائما بنفسه هو الجوهر وقائما بغيره هو العرض ومن
المعقولات معقولا بنفسه هو الذات ومعقولا بغيره هو الصفة كذلك

المعنى

من الالفاظ دال في نفسه ودال في غيره والاخير هو الحرف وهو الاداة
والاول جنس يقسمه فصلان آخران هما التعلق بزمان معين من
الازمنة الثلثة والتجرد عن ذلك والاخير هو الاسم والاول هو
الفعل ويسميه المنطقيون كلمة والفعل عند النحاة اعم منه عند المنطقيين
فانهم يسمون الكلمات المؤلفة مع الضمائر كقولك اسمي ايضا فعلا وفصول
الفعل ملكات وفصول الاسم والحرف اعدامها والاعدام تعرف بالملكات
من غير انعكاس فلذلك اقتصر الشيخ على ايراد حد الفعل اذ هو مبين لـ
حدهما بالقوة فقال في حده وهو الذي يدل على معنى موجود لشيء غير معين
في زمان معين من الثلثة والفصل لا ينفك بعد الامور الجنسية اعني الدلالة
المشتركة والاستقلال في الدلالة المشترك بينه وبين الاسم عن شيئين
احدهما كون معناه موجودا لغيره مرتبطا لنسبته وذلك الغير هو الفاعل
وهو قد يكون معينا وقد لا يكون ويمكن وجود التعيين او عدمه لا يتعلق
بالفعل نفسه فهو في نفسه انما يقتضي الاحتياج الى غير لا بعينه لا الى
غير بشرط ان لا يكون لا بعينه فان بينهما فرقا كثيرا وهو المراد بقوله
موجود لشيء غير معين وقد يشاركه الاسماء المتصلة بالافعال كالفاعل
والمفعول والصفة في هذا والثاني حصوله في زمان معين فان من الاسماء
ما يدل على نفس الزمان كالوقت ومنها ما يدل على ما جزؤه الزمان كالصبوح
ومنها ما يدل على معنى انما يحصل في زمان معين لا بعينه كجميع الاسماء
المتصلة بالافعال وجميعها مجردة عن الزمان المعين الذي يحصل فيه
اما ما تعين زمانه بحسب حصول المعنى فيه فهو الفعل لا غير وهو المراد
من قوله في زمان معين من الثلثة والحد الذي اورده الشيخ ناقص غير
متناول لجميع الذاتيات لا سيما الفصل الذي يميزه عن الحرف الا بالالتزام
والحد التام للفعل ان يقال الفعل لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى
مستقل بنفسه ويتعلق بشيء لا بعينه في زمان من الازمنة الثلثة

بعينه

بعينه ذلك التعلق والافعال الناقصة ما نقص فيه الدلالة على نفس
المعنى فيحتاج الى خبر يدل عليه كقولنا كان زيد قائما وهي التي سماها
المنطقيون كلمات وجودية وقد ظن بعضهم ان الفعل البسيط اعني
المجرد عن الاسم الذي يسميه المنطقيون كلمة لا يوجد في لغة العرب
لاشتمال اكثر الافعال على الضمائر وهو ظن فاسد يحققه النحاة
فان قولنا قام في قام زيد خال عن الضمير وان كان مشتملا على ضمير
في عكسه والكلمة في لغة اليونانيين كانت يدل بانفرادها على وقوعها
في الحال ويسمونها قائمة ثم يصرف الى الماضي والمستقبل بادوات لذلك
تقرن بها وظهر من حد الفعل ان الاسم لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى
مستقل بنفسه ولا يقتضي وقوعه في زمان تعين بحسبه والحرف لفظ
مفرد يدل بالوضع على معنى في غيره والتاليف الثنائي من هذه الثلثة
يمكن على ستة اوجه اثنان منها تامان بحسب النحو وهما التاليف من
اسمين او اسم وفعل يسند احدهما الى الآخر كقولنا زيد قائم او قام
زيد وقول الشيخ ان القول التام هو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة
اسم او فعل يوهم ان التام منها ثلثة لكن التاليف من فعلين غير ممكن
لاحتياج كل واحد منهما الى الاسم فيرجع التام الى القسمين المذكورين
الا ان قوله في المثال حيوان ناطق يدل على ان المؤلف من الموصوف
والصفة يعد في الاقوال التامة وح يكون ما ذهب اليه النحاة اخص
لكنه اسد لان التام عندهم لا يقع موقع المفرد وهذا يقع موقعه في
القول الناقص الا ان احد الجزئين اداة لا يتم مفهومها الا بقرينة لما كانت
الاداة لا يدل على معنى الا في غيره احتاجت في الدلالة الى غير يقوم
مدلولها به وهو المراد بالقرينة فالاداة المقارنة لها يدل على كمال ما يدل
عليه في مثلها كقولنا الانسان والفاقد اياها وان اقترنت بغيرها
لا يكون يدل على كمال ما يدل عليه في مثلها كقولنا زيد لا والاول تام
ناقص لانه في قوة مفرد والثاني ليس بتاليف الا بعد الانضياف الى الغير

انتسانه الى اللفظ الجزئي واللفظ الكلي اللفظ قد يكون جزئيا وقد يكون
الجزئي الذي رسمه هو الحقيقي والاضافي هو كل اخص تقع تحت اعم
وان كان كليا بالمعنى الاول كالانسان تحت الحيوان ونقابلهما الكلي
بمعنيين وقد قسموا الكلي الى اقسام ستة بان قالوا اما ان يوجد في كثيرين
متناهيه او غير متناهيه او في واحد فقط او لا يوجد اصلا والا
اما ان يمكن وجودهما او لا يمكن بسبب غير المفهوم وامثلتها الكوكب
والانسان والشمس عند من يجوز نظيرها والا له والكرم المذكورة في
الا له وفيما ذكره الشيخ كفاية وما في الكتاب ظاهر قوله الى الذاتي والعرضي
اللازم والمفارق كل محمول فهو كلي حقيقي لان الجزئي الحقيقي من حيث
هو جزئي حقيقي لا يحمل على غيره وكل كلي فهو محمول بالطبع على ما هو تحته
وربما يخالف الوضع والطبع كقولنا الجسم حيوان او جماد وانما اراد الشيخ
بالمحمولات ههنا ما هي بالطبع فهي اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية
وقد يستعمل الذاتي بمعنى آخر كما يجي ذكره فيخصص هذا باسم المقوم وهو
اما ما يأتلف منه الذات فيكون ذاتيا بالقياس الى الذات والبسيط
المطلق لا ذاتي له بهذا المعنى وهو نفس الذات وهو ذاتي بالقياس
الى جزئيات الذات المتكثرة بالعدد فقط وكل ما سواهما مما يحمل على الذات
بعد تقومها فهو عرضي والجمهور يجعلون الذاتي هو القسم الاول وحده
وينكرون الثاني لكون الذاتي عندهم منسوبا الى الذات والذات لا ينسب
الى نفسها وبالجملة لا يخ تعريف الذاتي من عسرها والقدماء قد ذكروا له ثلث
خاصيات احديها انه لا يمكن ان يتصور الشي الا اذا تصور ما هو ذاتي
له الى علة مغايرة لذاته فان اللون لذاته لا لشيء آخر يجعله لونا فان
ما جعله سوادا جعله اولا لونا وثالثتها ان الذاتي يمتنع رفعه عما هو ذاتي
له وجودا وتوهما وهذه الخاصيات انما يوجد للذاتي عند احضار
بالبال مع الشيء الذي هو ذاتي له ومن اللوازم العرضية ما يشارك
الذاتي في الخاصتين الاخيرتين فان الاثنين لا يحتاج في اتصافه بالزوجيه

اما ما

الى علة غير ذاته ولا يمكن رفع الزوجيه عنه في الوجود ولا في التوهم
الا ان الذاتي يلحق الشي الذي هو ذاتي له قبل ذاته فانه من علل مهيته
او نفس مهيته والعرضي اللازم يلحقه بعد ذاته فانه من معلولاته وعلل
المهيته هي غير علل الوجود وقد اشار الشيخ في هذا الفصل الى الفرق
بينهما فقال ولست اعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في
تحقق وجوده بل المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق مهيته ثم قال
ويكون داخلا في مهيته جزءا منها مثل الشكلية للمثلث يريد به القسم
الاول من الذاتي وهو الذاتي عند الجمهور فقد يقال له جزء المهية بالمجاز
فان الجزء الحقيقي لا يحمل على كله بالمواطاة والذاتي يحمل على المهيته بل انما
يكون اللفظ الدال عليه جزءا من حدها فهو يشبه الجزء لذلك وقد اضطر
الى اطلاق لفظ الجزء عليه لعوز العبارة عنه ثم انه تبين الفرق بين
علل المهيته وعلل الوجود بالخاصيته الاخيرة المذكورة فانها موجودة
لعلل المهيته غير موجودة لعلل الوجود فقال ولهذا لا يفتقر في تصور
الجسم جسما الى ان يمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث يتصوره جسما
ويفتقر في تصور المثلث مثلثا الى ان يمتنع عن سلب الشكلية عنه قال
الفاضل الشارح الامتناع عن السلب يلزمه القطع بالايجاب الا ان
الامتناع عن السلب يستلزم اخطار الذاتي بالبال ايضا الذي هو
شرط في ان يظهر الخاصيته المذكورة له والقطع بالايجاب لا يستلزمه
لانه قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة القريبة بالفعل وذلك عند ما لا
يكون الذاتي مخطرا بالبال بل يكون الذهن ذاهلا عن الالتفات اليه ولذلك
عدل عن ذكر القطع بالايجاب الى العبارة عنه بالامتناع عن السلب
اقول وهذا فرق ضعيف لان الامتناع عن السلب والقطع بالايجاب
متلازمان وحكمهما في استلزام اخطار الذاتي بالبال اذا كانا بالفعل
في عدم استلزامه اذا كانا بالقوة واحد قوله من حيث يتصوره
جسما فانه هذا القيد ان امتياز المهيته عن الوجود لا يكون الا في

التصور فصلها الا ممتازا عن علل الوجود الا هناك قوله وان كان هذا
فرق غير عام اي ليس فرقا بين الذاتيات وبين جميع العرضيات فان بعض
العرضيات تشاركها فيه كما مر بل هو فرق خاص بين الذاتيات وبين لوازم
الوجود التي لا يلزم المهية ومثاله ان نفرق بين المثلث والدائرة بان المثلث
مضلع بخلاف الدائرة فان التضليع وان كان يعم المثلث وغيره لكنه
يفيد الفرق في الموضع المطلوب اشارة الى الذاتي المقوم اعلم ان كل شي
له مهية فانه هو المهية مشتقة عما هو وهي ما به يجاب عن السوال بما
والمراد ههنا كل شي له مهية مركبة دون البسائط ويدل عليه ذكر
الاجزاء وانما خص البيان بالمركبات لانه يريد بيان القسم الاول من
الذاتيات الذي يعرفه الجمهور قوله واذا كانت له حقيقة يعني
بالوجودين الذهني والخارجي والشي قد يكون حقيقته هو الوجود الخاص
وهو واجب الوجود لذاته وقد لا يكون وهو ما عداه لكنه اذا اخذ
موجودا كان المتقوم الموجود متقوما له من حيث هو كذلك قوله فالوجود
معنى مضاف الى حقيقتها لازم او غير لازم الوجود اللازم هو لما يدوم
وجوده وغير اللازم لما لا يدوم قوله واسباب وجوده ايضا غير
اسباب مهيته اسباب الوجود هي الفاعل والغاية والموضوع واسباب
المهية الجنس والفصل من حيث الوجود في العقل والمادة والصورة
من حيث الوجود في الخارج قوله فجميع مقومات المهية داخلة مع
المهية في التصور وان لم يخطرها البال مفصلة المركبات التي لا يوجد
اجزائها متمايزة فللانسان اذا تصورها ان يميز بين اجزائها ويفصلها
ويلاحظ كل واحد منها وحده منفردا عن غيره وذلك لقوته المميزة
فالتفاته بالقصد الاول الى المقصود الاول وان كان مشروطا بحضور
الاجزاء معه بالقصد الثاني كما يكون علته في الوجود مغايرا لا لتفاته
بالقصد الاول الى صور الاجزاء المفصلة المتمايزة الحاصلة عنده
بحسب تصرفه في المقصود الاول وقد يكون الاول حاضرا بالفعل

ملتفتا

ملتفتا اليه بالقصد الاول من دون ان يكون الثاني معه كذلك وان
كان الاول لا يتم الا وان يكون الثاني حاصلا معه بحيث يكون له
ان يحضرها متى شاء ويلتفت اليها بقصد مستانف والتفات مجرد
عن تجشم اكتساب كالمعلومات الحاصلة التي لا يلتفت اليها الذهن
بالفعل وله ان يلتفت اليها متى شاء فقوله فجميع مقومات المهية داخلة
مع المهية في التصور اشارة الى حضور المقصود الاول مع اجزائه كما ذكره
في اول الفصل بقوله ان كل شي له مهية فانه انما تصور مع حضور اجزائها
وقوله وان لم يخطرها البال مفصلة اشارة الى التصور التفصيلي الثاني
الذي ذكرناه وقوله كما يخطر كثير من المعلومات بالبال لكنها اذا اخطرت
بالبال تمثلت اشارة الى المثال المذكور من المعلومات الحاصلة غير
الملتفت اليها فظهر معنى كلامه من غير تناقض كما ظنه بعض الناظرين
فيه قوله فالذاتيات للشي بحسب اشارة الى الذاتي المتعارف
بين الجمهور في هذا الموضع فان الذاتي في كتاب البرهان يطلق على ما هو
اعم من الذاتي ههنا قوله ولان الطبيعة يريد بيان القسم الثاني
من الذاتي المذكور الذي لا يعرفه الجمهور ولتقدمه في معرفته مقدمة فنقول
المعاني التي لا يمنع مفهوماتها وقوع الشركة فيها وقد يوجد من حيث
هي هي لا من حيث انها واحدة او كثيرة او جزئية او كلية او موجودة او غير
موجودة بل من حيث يصح لان يكون معروضات لهذه المعاني ويصير
بحسب عروضها واحدة او كثيرة او جزئية او كلية او موجودة او غير
ذلك وح يكون العارض والمعروض شيئين لا شيئا واحدا فانها
يسمى من حيث هي كذلك طبايع اي طبايع اعيان الموجودات وحقايقها
وهي التي يسمى بالكلي الطبيعي ويسمى عارضها الذي يجعلها واقعا على كثيرين
بالكلي المنطقي والمركب منهما بالكلي العقلي فقوله ولان الطبيعة الاصلية
اشارة الى تلك المعاني وجزءها وهي قد يكون غير محصلة بتحصيلها اشياء
تقترن بها وهي المعاني الجنسية التي يتحصل بالفصول وقد يكون محصلة

يتكثر بالعدد فقط اي لا يكون اختلاف بين جزئياتها الا بالعوارض
الخارجية عن مهيتها وهي المعاني النوعية فقوله التي لا يختلف فيها
الا بالعدد يريد تخصيصها بالقسم الثاني قوله فانها مقومة لتشخص
شخص تحتها اي الطبيعة النوعية ايضا مقومة للاشخاص المختلفة بالعدد
وكيف لا وتلك الطبيعة انما هي تمام تلك الاشخاص قوله ويفضل
عليها الشخص بخواص له اشارة الى ما ذكرناه من كونها متكثرة بالعوارض
الخارجة عنها فان هذا الانسان وذلك الانسان لا يختلفان من
حيث الانسانية التي هي مهيتها بل يختلفان بالاشارة الحسية
ولوازمها من اختلاف المادة والاين والوضع وغير ذلك وكلها خارجة
عن الانسان المجرد قوله فهي ايضا ذاتية وذلك لوجود الخاصيات
الثلث المذكورة فيها وهي المقصود اشارة الى العرضي اللازم الغير المقوم
واما اللازم الغير المقوم لازم الشيء بحسب اللغة هو ما لا ينفك الشيء
عنه وهو اما داخل فيه او خارج عنه والاول هو الذاتي المقوم والثاني
هو المصاحب الدائم فان المصاحب منه ما يصاحب دائما ومنه
ما يصاحب وقتا ما وسبب المصاحبة اما ان يكون بحيث يمكن ان
يعلم او لا يكون والاول ينسب الى الاتفاق فان الاتفاقي لا يخ عن
سبب ما الا ان الجاهل بسببه ينسبه الى الاتفاق فاللازم ههنا هو
المحمول الخارج عن الموضوع الذي لا ينفك عنه في حال من الاحوال
لسبب من شانه ان يكون مجهولا والذاتي ايضا محمول لا ينفك الموضوع
عنه في حال من الاحوال لسبب معلوم الا انه ليس خارجا عنه فهو
لازم بحسب اللغة دون الاصطلاح والشيخ عرف اللازم بانه الذي
يصحب المهية ولا يكون جزءا منها وهذا التعريف يتناول ايضا ما يصحبها
من العرضيات لا دائما او بالاتفاق لكن مراد الشيخ تميزه عن الذاتي
فهو تعريف له بالقياس الى الذاتيات لا الى سائر العرضيات كما مر في الفرق
بين الذاتيات ولوازم الوجود قوله مثل كون المثلث مساوي الزوايا

مهيته مر

معلوم ام

المحمولات

المحمولات الخارجية اما ان يلحق الموضوع لا بالقياس الى شيء خارج عنه
بل بقياس بعض اجزائه الى بعض كالمستقيم للخط او بقياس الموضوع الى ما فيه
كالضاحك والابيض للانسان فانهما يحملان عليه لاجل وجود الضحك
والبياض فيه واما ان يلحقه بالقياس الى شيء خارج عنه كنصف للاثنين
الذي يحمل على الواحد بقياسه الى الاثنين فانه مهما قيس الى الثلثة صارت
نصفيته ثلثية ومساوي الزوايا القائمتين محمول على المثلث قد لحقه بقياس
زواياه الى قائمتين فهو من الصنف الثاني وجميع ذلك اما ان يلحق الموضوع
لحوقا واجبا او ممكنا والاول من اللازم والثاني ما عداه سواء لحقه اتفاقا
او لحقه لحوقا غير دايم وهو المراد من قوله وهذا وامثاله من لواحق يلحق
المثلث عند المقايسات لحوقا واجبا قوله ولكن بعد ما تقوم المثلث باضلاعه
الثلثة اشارة الى كونها عرضية غير ذاتية لان الذاتية ايضا يلحقه لحوقا
واجبا ولكن ليس بعد ما تقوم قوله ولو كانت امثال هذه مقومات
وذلك لان مقايسته الى كل واحد مما عداه لا ينحصر في حد فكما ان زوايا
المثلث مساوية لقائمتين فهي مساوية لنصف اربع قوائم ولثلث ست
قوائم وهلم جرا وقول الفاضل الشارح مشعر بانه جعل المحمولات التي
بالقياس الى امور خارجة عن الموضوع موجودة في الخارج والتي ليست
بالقياس اليها موجودة في الذهن دون الخارج ثم استنكر كون الصنف
الثاني غير متناهية لوقوف الذهن عند حد ما والحق ان كون الشيء
محمولا على شيء امر عقلي سواء كان بالقياس الى امر خارج او لم يكن بالقياس
الى شيء فان الموجود في الموضوع ليس الا البياض مثلا اما ان كون الموضوع
ابيض فليس في خارج العقل امر زائد على البياض وعلى موضوعه ولذلك
كان الحمل والوضع من المعقولات الثانية واما كون بعض المحمولات غير متناهية
فهو بحسب القوة والامكان وليس يخرج منها الى الفعل ابدا الا ما يتناهى
عدده كما هو الحال في سائر الاشياء التي توصف باللانهاية كالاعداد

وغيرها والعلة في امتناع كون امثال هذه المحمولات مقومات هي ان الموجود
بالفعل لا يمكن ان يتقوم باجزاء لم توجد الا بالقوة فان اجزاء الشي يجب
ان تكون حاضرة معه الا ما استحسنه الشارح من ان الموجود خارج
الذهن لا يتقوم بالاجزاء الذهنية قوله وامثال هذه ان كان
لزومها بغير وسط مط الشيخ ان يثبت وجود لوازم بينة يمتنع رفعها
في الذهن مع وضع ملزوماتها فان قوما من المنطقيين انكروا ان يكون
في اللوازم ما يمنع رفعه وقالوا كل ما يمتنع رفعه في الذهن فهو ذاتي مقوم
وذلك لانهم وجدوا هذا الحكم معدودا في الخاصيات الثلث المذكورة
للذاتي واورد الشيخ لاثبات المطلوب قسمة حاذى بها اقسام العلوم الاولية
والمكتسبة البرهانية وذلك ان يقال المحمول اللازم لا يخلو من ان يكون لزومه
للموضوع لا بتوسط شي اخر بل لان ذات الموضوع او المحمول لما هي هي تقتضي
ذلك اللزوم او يكون بتوسط امر مغاير لهما يقتضيه والقسم الاول يقتضي
ان يكون المولف من ذلك الموضوع والمحمول قضية لا يتوقف الحكم فيها الا
على تصورهما فقط فيكون من الاوليات والقسم الثاني يقتضي ان يكون
المولف قضية مكتسبة من جملة القضايا التي يشتمل العلوم البرهانية
على امثالها وذلك لان محمولات المطالب العلمية لا تكون مقومات لموضوعاتها
بل يكون اعراضا ذاتية لها كما ذكر في صناعة البرهان فقوله وامثال هذه
ان كان لزومها بغير وسط اشارة الى القسم الاول وقوله كانت معلومة
اي معلومة من غير اكتساب واجبة اللزوم وذلك لوجود السبب
الموجب للزوم وكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة
وذلك مناقض لما ذهب اليه القوم المذكور من المنطقيين وهو مط
الشيخ واعلم ان الحكم بكون المحمول اللازم بغير وسط بينا للموضوع
لا يحتاج الى البرهان الطويل الذي اقام الشارح على ذلك والى حل
تلك الشكوك التي اوردها عليه واحال بعضها الى سائر كتبه وذلك

عانيها

لان

لان اللزوم لما كان مفسرا بعدم الانفكاك كان ما يلزم شيئا بغير توسط
شيء آخر فالشي لا ينفك عنه سواء لزمه في العقل او الخارج ولا معنى
للزوم العقلي الا ان تعقل الملزوم لا ينفك عن تعقل اللازم وذلك هو
المراد من كونه بينا له واما اللازم بتوسط شيء اخر فانه لا ينفك عند
حضور المتوسط وقد ينفك مع غيبته فلا يكون عند الانفكاك بينا
وما قيل على ذلك من انه يقتضي ان يكون الذهن منتقلا عن كل ملزوم
الى لازمه ثم الى لازم لازمه بالغا ما بلغ حتى يحصل اللوازم باسرها بل جميع
العلوم المكتسبة دفعة في الذهن فليس بوارد لان اللوازم المترتبة
التي تتلازم جميعها بحسب مهياتها لا بالقياس الى غيرها فقد يمكن ان يستمر
الانتزاع فيها ما لم يطرا على الذهن ما يوجب اعراضه عن تلك المتلازمات
والتفاته الى غيرها ولكنها تقل في الوجود فضلا عن ان يكون غير محصورة
واللوازم التي يوجد غير محصورة وهي التي تشتمل على امثالها اكثر العلوم
فانها هي التي يكون بحسب قياس الموضوع الى غيره وهي انما يحصل عند تصور
الامور التي اليها يقاس الموضوع وتلك الامور هي شرط في حصولها بحسب ليس يوافي
الحصول على الترتيب المودي الى وجود تلك اللوازم المترتبة فاذن قد اندفع
ذلك الاشكال ويرجع الى ما كنا فيه قوله وان كان لها وسط تبين
اشارة الى القسم الثاني وهو ان يكون اللازم بوسط كما يقع في العلوم المكتسبة
قوله علمت واجبة به اشارة الى انه اللازم لا يكون بينا مطلقا بل انما يكون
بينا عند حضور الوسط فقط قوله واعني بالوسط ما يقرن بقولنا
لانه حين يقال لانه كذا اشارة الى ان الوسط هو الذي يفيد لمية اللزوم
اي به يقوم البرهان على اثبات ذلك المحمول للموضوع ثم ان الشيخ اراد ان
يتوصل من النظر في حال الوسط الى اثبات لازم بين ينتهي تحليل اللوازم
غير البينة اليه وقد بان في علم البرهان ان الوسط في البراهين على
المطالب اما ان يكون مقوما للموضوع المط او يكون عارضا له فان كان

تصورهم

مقوما امتنع ان يكون محمول المط مقوما للوسط لان مقوم المقوم مقوم والمقوم
لا يكون مط لاشتمال تصور الموضوع عليه بل يجب ان يكون عارضا له ايضا
فهذان ماخذان يشتملان على اصناف البراهين ويسمى الاول ماخذا
اولا والثاني ماخذا ثانيا فقوله وهذا الوسط ان كان مقوما للشيء لم يكن
اللازم مقوما له لان مقوم المقوم مقوم لانا فرضناه خارجا وجزء الجزء
يكون داخلا ثم اراد ان يتوصل من هذا الماخذ الى مطلوبه فاورد قسمة
اخرى وهي ان اللازم الاول اما ان يكون لزومه للوسط بوسط آخر او يكون
بغير وسط ثم ابطل القسم الاول بان قال فان احتاج الى وسط تسلسل
الى غير النهاية فلم يكن وسط اي يحتاج كل وسط في لزومه الى وسط آخر ويتم
وهو بط لكونه غير مؤد الى ثبوت اللزوم الاول المفروض ثبوته ومع جواز
يستمل على الخلف من وجه آخر وهو كون ما فرضناه وسطا ليس بوسط
بل جزءا من امور غير متناهية هي باسرها الوسط واذا لم يكن كل ما فرض
وسطا بوسط فلا وسط وهو المراد بقوله فلم يكن وسط فلفظه لم يكن هنا
فعل تام قوله وان لم يحتج فهناك لازم بين اللزوم بلا وسط اي لما
ابطل القسم الاول ثبت القسم الثاني وهو مطلوبه ثم انتقل الى الماخذ
الثاني بقوله وان كان الوسط لازما متقوما اي ان كان الوسط المفروض
اولا لازما للموضوع متقدما لزومه للموضوع على لزوم المحمول له والقسمة
المذكورة واردة ههنا ايضا الا انه لم يفصلها ايجازا بل قال مبطلا
للقسم الاول واحتاج الى توسط لازم آخر او مقوم غير متناه في ذلك
الى لازم بلا وسط ايضا تسلسل الى غير النهاية فانه لما كان الوسط الاول
لازما جاز كون الوسط الثاني مقوما او لازما ولذلك قال لازم آخر
او مقوم وبابطال هذا القسم يتعين القسم الثاني الذي هو المط فاستنتج
من جميع الاقسام مطلوبه وذلك قوله فلا بد في كل حال من لازم
بلا وسط ثم صرح بما اراد منه فقال فقد بان انه ممتنع الرفع في الوهم
ثم بين انه انما اراد بذلك مناقضة القوم المذكور بقوله فلا يلتفت

اذا الى قول من قال ان كل ما ليس بمقوم فقد يصح رفعه في الوهم
وقد تم الكلام قوله ومن امثلة ذلك مثال آخر للازم البين وذلك
لان المساواة واللامساواة لازم بين للكم ولا نواعه انما يلحقها بقياس
بعضها الى بعض بشرط ان يكونا من جنس واحد والفاضل الشارح
انما نسب هذا البيان الى التطويل لانه لم يعتبره محاذاته لاقسام العلوم
وماخذ البراهين بل مطابقته للوجود والبرهان الذي اورده
وادعى فيه التقريب وعدم الاحتياج الى ذكر التسلسل هو ان المهيات ان
اقتضت من حيث هي هي شيئا من لوازمها فما اقتضته فهو لازمها بغير
وسط فان لم تقتض من حيث هي شيئا فهي من حيث هي هي لا يستلزم
شيئا وقد فرضت مستلزمة هف ليس كما ذكره لان القسمة فيها ليست
بمستوفاة فان من اقسامها ايضا ان يقال انها تقتضي لوازمها ولكن
لا من حيث هي هي بل بعضها بتوسط بعض على سبيل الدور او التسلسل
او لا على سبيل احدهما وما لم يبطل هذا القسم لم يتم برهانه [illegible]
الى العرضي الغير اللازم انما لم ينقل لجميع المحمولات التي يفارق لان
مقابل ما يمتنع ان يفارق اعني اللازم هو ما يجوز ان يفارق وينقسم
الى ما يفارق والى ما لا يفارق وهو ما يدوم مصاحبته اتفاقا ككون
زيد فقيرا او طويلا عمره مثلا قوله مفارقة سريعة او بطيئة سهلة لا يمكن
ان يتركب الاعتبار ان فالسريعة السهلة كالنائم والسريعة العسرة كالمغشي
عليه والبطيئة السهلة كالشباب والعسرة كالجنون [illegible] ولما كان
المقوم يسمى ذاتيا فما ليس بمقوم قوله ومنه ما يسمى عرضيا يريد العرض
العام [illegible] الى الذاتي بمعنى آخر يعني بغير هذا الموضع كتاب البرهان
فان الذاتي هناك مقوما يعم هذا الذاتي والاعراض الذاتية وهي على ما رسمه
كل ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع ومهيته كجوهر الشيء حقيقته سواء كان
بسيطا او مركبا والمهية ربما يخص بالمركبات وكل ما يلحق الموضوع فاما ان يلحقه
لانه هو واما ان يلحقه لامر آخر وذلك الامر اما ان يساويه او يكون

اعم منه او اخص منه والاول وحده هو العرض الذاتي الاولي وهو
مع القسم الثاني اعني الذي يلحقه بسبب امر يساويه كالفصل او العرض
الذاتي الاولي انما يلحقان الموضوع من جوهر الموضوع ومهيته الا ان
الاول يلحقه من غير واسطة والثاني يلحقه بواسطة فالمجموع هو العرض
الذاتي بحسب الرسم المذكور وهو المحمول الذي يؤخذ الموضوع في حده
الا ان الاصطلاح يقتضي ان يطلق العرض الذاتي في كتاب البرهان
على معنى اعم من ذلك والسبب فيه ان العلوم متباينة بحسب
تباين موضوعاتها والعرض بهذا المعنى قد يحمل في كل علم على موضوعه
وقد يحمل على انواع موضوعه وقد يحمل على اعراضه الذاتية وقد يحمل على
انواع الاعراض الاخرى كالناقص في الحساب على العدد وعلى الثلثة
وعلى الفرد وعلى زوج الزوج والموضوع لا يكون ماخوذا في حد المحمول
الا في الاول بل يكون الماخوذ في الثاني جنسه وفي الثالث معروضه
وفي الرابع معروض جنسه ولما كانت المحمولات البرهانية اعراضا
ذاتية كان جميع ذلك من الاعراض الذاتية وح يكون رسمها ما يؤخذ
في حده موضوعه او معروضه او معروض جنسه ويقيد ما يقوم موضوعه
لا يخرج عن العلم الباحث عنه فان ما يؤخذ فيه جنس الموضوع الخارج
عن ذلك العلم لا يسمى عرضا ذاتيا وحين نطلق العرض الذاتي على جميع
ما ذكرنا نخص الاول بقيد الاولي لان ما عداه انما يلحق الموضوع
لامر غير ما هو هو هذا اذا اريد بالموضوع موضوع القضية اما اذا اريد
به موضوع العلم فيكفي فيه ان يقال ما يؤخذ موضوع العلم في حده
قوله مثل ما يلحق المقادير او جنسها المناسبة المقدارية بالمعنى
غير العددية كما مر والمشترك بينهما المناسبة المطلقة وهي جنس
لهما فالمناسبة اذا اخذت على انها مقدارية كانت عرضا ذاتيا للمقادير
ويستعمل في علمها واذا اخذت على انها مطلقة كانت عرضا ذاتيا
لجنسها الذي هو الكمية لكنها لا يستعمل في علم المقادير ولا في علم

الاعداد

الاعداد لانها ليست عرضا ذاتيا لموضوعها كما ذكرناه وكذلك للمساواة
ولذلك قال يلحق المقادير او جنسها قوله وقد يمكن ان يرسم الذاتي
انما قال يرسم ولم يقل يحد لان الامور المختلفة بالمهية لا يمكن
ان يجمع في حد لانها لا يشترك في الذاتيات المميزة لكنها يمكن ان يجمع
في رسم لانها ربما يشترك في لوازم تميزها عما عداها وذلك الرسم هو
ان يقال ما يوجد في حد الموضوع او يؤخذ الموضوع في حده فالاول
مقوماته والثاني اعراضه الذاتية المذكورة الاولية وان اريد ان يجمع
الاعراض الذاتية قيل ما يوجد في حد الموضوع او يؤخذ الموضوع
او ما يقومه مما لا يخرج عن العلم الباحث عنه في حده او معروضهما
كما مر واعلم ان اخذ المقومات في الحد اخذ طبيعي واخذ
الموضوع فيه اضطراري قال الفاضل الشارح على تعريف العرض الذاتي
باخذ الموضوع في حده وهذه عبارة المتقدمين اوردها الشيخ في
الشفاء وتبعه مقلدة المتاخرين وبين في الحكمة المشرقية بطلانها
بان الموضوع بمهيته ووجوده متميز عن مهية العرض ووجوده
فكيف يؤخذ في حده وايضا الاعراض غير متعلقة في مهياتها
بموضوعاتها بل تعلقها بها لعرضيتها وهي من لوازمها ولاجل ذلك عدل
الشيخ عن تلك العبارة في هذا الكتاب الى ما ذكره ثم جعل الرسم
الجامع لما علمه هو ما يحمل على الشيء بما هو هو او هو الذي يقتضيه
الشيء بما هو هو قال وذلك لان المهية تقتضي المقومات اقتضاء
المعلول العلة وتقتضي الاعراض الذاتية اقتضاء العلة المعلول
واقول ما ذكره الشيخ في الحكمة المشرقية في هذا الموضع يرجع الى ان
الاعراض التي يعبر عنها بما تقتضي تخصصها بموضوعاتها فتعريفاتها
بحسب اسمائها انما يشتمل بالضرورة على اعتبار موضوعاتها واما
حقايقها في انفسها فانما تكون غير مشتملة من حيث المهيات على
الموضوعات وان كانت محتاجة اليها من حيث الوجود والحد التام

ملتئم من مقومات المهية دون مقومات الوجود فما كانت من تلك
المهيات بسايط لا اجناس لها ولا فصول فلا وجود لها وما لها اجناس
وفصول فحدودها التامة يشتمل عليها دون موضوعاتها والمشتملة
على موضوعاتها من التعريفات انما هي رسومها لا حدودها وكل ذلك
مما لا تقتضي بضرورة وانها التفاتا الى موضوعاتها اما ما يقتضي التفاتا
اليها فانما يكون مفهوماتها مركبة عن حقايقها وعن اعتبار موضوعاتها
وينبغي ان يحد باعتبار الموضوعات وذلك لان المتعلق بالشيء في
الوجود غير المتعلق به في المفهوم ولا يطلب في التحديد الا المفهوم هذا
حاصل كلام المتعلق بهذا البحث اقول ولولا مخافة التطويل لاوردناه
بالفاظه وظاهر ان الاعراض التي تمثل بها الشيخ في هذا الفصل من الاشارات
مما لا تفهم من غير التفات الى موضوعاتها وذلك لان المساواة اتفاق في
الكمية والمناسبة اتفاق في كون الكمية مضافة الى غيرها والزوجية انقسام
بمتساويين في العدد بحسب ما عرفها الشيخ نفسه في مواضع اخر فان
حددت هذه التعريفات عن اعتبار الموضوعات بقيت المساواة والمناسبة
اتفاقا محضا وهو نوع من المضاف والزوجية انقسام بمتساويين فقط
وهو نوع من الانفصال ولا يكون شيء من ذلك عرضا ذاتيا للكم والعدد
ولا لغيرهما وكذلك في باقيها ولست ادري كيف يصنع هذا الفاضل
الذي لم يقلد المقلدين فيها المخالف الجميع في جعلها اعراضا ذاتية
ام يخالفهم في تعريفاتها بما عرفها به مخترعا من نفسه لها تعريفات
اخر اما نحن معاشر المقلدين فانما لم نفهم من هذه الاعراض بسيطة
كانت او مركبة سوى ما ذكروه في تعريفاتها المتناولة للموضوعات
كانت تلك التعريفات حدودا او رسوما تامة او ناقصة بحسب
التسمية او بحسب المهية فلسنا نقدر على ان نتصورها غير ملتفتين
الى موضوعاتها ولا على ان نعرفها الا كذلك ولا بالي من ان يجوز ان يكون
الحد الماخوذ فيه الموضوع الذي ذكروه حدا غير حقيقي بحسب المهية

نفسه

وحدها

وحدها على ما اشار اليه الشيخ فكثيرا ما يطلق اسم الحد على ساير
التعريفات بالمجاز والتوسع فهذا ما عندي فيه واما الرسم الجامع
الذي اورده الفاضل الشارح فهو رسم للمحمولات الاولية التي هي الجنس
والفصل القريبان والاعراض الذاتية الاولية فقط نقله الشارح الى
ههنا ويخرج منه المقومات البعيدة كاجناس الاجناس والفصول
وفصولهما وساير الاعراض الذاتية المستعملة في البراهين والشارح
معترف بذلك فاذن ليس بجامع للذاتيات بالوجهين جميعا قوله
والذي يخالف هذه الذاتيات مما يلحق الشيء لامر خارج لم يذكر قسما
من الاقسام المذكورة وهو ما يلحق الشيء لامر يساويه وهو من جملة الاعراض
الذاتية المذكورة بالشرط المذكور كالضاحك الذي يلحق الانسان
للتعجب وتساوي الزوايا لقائمتين الذي يلحق المثلث لوسائط بينهما
ولعل الشيخ حذفه اثارا للاختصار وهو ايضا خارج عن الرسم
الجامع الذي ذكره الشارح قوله الى المقول في جواب ما هو هولاء
لما سمعوا ان الجنس مقول في جواب ما هو هو الجنس ولم يميزوا بين
الجنس والفصل كما حكى عنهم او عن امثالهم في كتاب الجدل فاذا
حصل عليهم اي نبهوا على تحقيق ما ادى اليه ظنهم الفاسد ما غفلوا
عنه وذلك بان يذكروا انهم عنوا بالذاتيات اجزاء المهية فقط والجنس
هو جزء المهية لزمهم ان لا يكون بين الذاتي والمقول في جواب ما هو
عندهم فرق ولاجل ذلك كاد الشيخ يكاد المنطقيون الظاهريون
لا يميزون ولم يقل انهم يقولون كذا ثم لما تنبه بعضهم للفصول ورآها
وجدها غير صالحة لجواب ما هو ذهب الى ان من الذاتيات ما يصلح لذلك
ومنها ما لا يصلح وجعل الصالح ما هو اعلم يعني الجنس وهو المراد بقوله
فان اشتهى بعضهم ان يميز كان الذي يؤول اليه قوله وهو ان المقول في
جواب ما هو من جملة الذاتيات ما كان مع ذاتيته اعم قوله ثم
يتبلبلون اذا حقق عليهم الحال تبلبلت الالسن اي اختلطت والمراد

ان كلامهم يختلط اذ انهوا على ما ناقض رأيهم وذلك بايراد فصول
الاجناس كالحساس للانسان فانها ذاتيات لكونها مقومة للاجناس
وعامة لكونها مساوية لها في الدلالة وعرضا لحقه لجواب ما هو لكونها فصولا
ثم لما فرغ الشيخ عن حكاية مذهبهم وبعضه اشتغل بتحقيق ذلك
فقال لكن الطالب بما هو انما يطلب الخ يعني بذلك ما سبق بيانه
حين ذكر ان كل مهية انما يتحقق بان يكون اجزاؤها حاضرة معها فيجب
ان يكون الجواب بالمهية ثم نبه على منشاء غلطهم بقوله وفرق بين المقول
في جواب ما هو وبين الداخل في جواب الخ وذلك لان القوم لم يفرقوا
بين نفس الجواب التي هي المهية وبين الداخل فيه والواقع في طريقه الذي
هو جزء المهية يعني الذاتي قال الفاضل الشارح والفرق بين الداخل
في جواب ما هو والمقول في طريق ما هو ان الجزء اذا صار مذكورا بالمطابقة
كان مقولا في طريق ما هو واذا صار مذكورا بالتضمن كان مقولا في
طريق ما هو اقول ويمكن ان يحمل الاشتباه الاول الواقع بين جواب
ما هو وبين الذاتي اي ذاتي كان على عدم الفرق بين نفس الجواب والداخل
فيه فيكون الداخل في الجواب هو الذاتي الذي هو جزء المهية فقط
على ما يقتضي عرفهم ويحمل الاشتباه الثاني الواقع بين الجواب وبين الذاتي
الاعم على عدم الفرق بين نفس الجواب والمقول في الطريق فيكون
المقول في طريق ما هو هو الذاتي الاعم وحينئذ يكون الداخل اعم من المقول
في الطريق ومما يؤيده ان الشيخ عرف الجنس المشهور المتناول للجنس
والفصل في الجدل على ما يستعمله الظاهريون بكونه مقولا في طريق
ما هو وذلك عندهم انما يكون هو الذاتي الاعم فان الذاتي المساوي
انما يكون عندهم حدا وايضا الشيء قد يعرف بالذاتي الاعم اولا ثم يقيد
بالمساوي فقد وقع عند الوصول الى المقصد الذي هو تحصيل المهية
تنبيه واعلم ان سوال السائل بما هو يحسب ما توجبه كل لغة
بيان ذلك المباحث العلمية لا تتعلق بالالفاظ الا بالعرض كما مر

واذا

واذا تعلقت بها فيجب ان يحمل الالفاظ على مفهوماتها بحسب اللغة
ما لم يطرء عليها نقل اصطلاحي ولما كان البحث عن مفهوم ما هو لا من
حيث هو مفيد بلغة خاصة رجع الشيخ الى مفهومه الاصلي وبين انه
انما يورد سوالا اما عن حقيقة الذات او عن مفهوم الاسم بالمطابقة
كما بين في باب المطالب ثم بين ان المعنى الذي جعله القوم بازائه
ليس هو الخ لان حقيقة الذات انما يحصل باجتماع ما يعمه يعني
الجنس القريب وما يخصه يعني الفصل والامر الاعم الذي يذهبون
اليه ليس هو ما به الشيء هو يعني حقيقته ولا هو ايضا مفهوم اسمه
بالمطابقة فاذن ليس هذا الاطلاق بحسب العرف اللغوي فان
ذهبوا الى اصطلاح طار عليه وادعوا فلهم ذلك ولكن عليهم ان
يبينوا المفهوم الذي اصطلحوا عليه والسبب الموجب للنقل من العرف
اللغوي الى الاصطلاحي وان ينسبوا ذلك الى القدماء فان طريقتهم
في هذه الصناعة هي التزام اصطلاحات القدماء مع ما يلزمها ويبنى منهم
عليها على ما سحنوا به كتبهم وليس يمكنهم ذلك مع انهم مستغنون
عن هذا التعسف على ما سنبينه [illegible] الى اصناف المقول في
جواب ما هو يعني بالعرف اللغوي المذكور ووجه الحصر ان يقال
المسؤول عنه بما هو اما ان يكون شيئا واحدا او اشياء كثيرة والاول
اما ان يكون كليا او جزئيا والثاني اما ان يكون تلك الاشياء مختلفة
الحقائق او يكون متفقة الحقيقة وهذه اربعة اصناف والجواب
عنها ثلثة اصناف لان الجواب عن صنفين منها واحد وذلك
لان المسؤول عنه ان كان شيئا واحدا وكان كليا فيجاب بالحد
وحده ولا يجاب بذلك اذا شاركه غيره في السؤال فهو جواب في
حال الخصوصية المطلقة وان كان اشياء كثيرة مختلفة الحقائق
فيجاب بتمام المهية المشتركة بينها ولا يجاب بذلك اذا اختص السؤال

ول

بواحد فهو جواب في حال الشركة المطلقة وان كان شيئا واحدا
جزئيا او اشياء كثيرة متفقة الحقيقة كان الجواب في الحالتين هو
نفس مهيته ذلك الشيء او تلك الاشياء فهو جواب في حالتي الشركة
والخصوصية معا وقد ظهر من ذلك ان اصناف الجواب الذي هو
الدال على ما هو ثلثة لا يزيد ولا ينقص والشارح جعل المطلوب في
الصنف الذي يدل بالخصوصية المحضة مهية شخص واحد وهو مثل
زيد اذا قيل انه ما هو وهو سهو منه فانه من الصنف الثالث كما ذكر
في الكتاب قوله احدها الخصوصية المطلقة الحد قد يكون
بحسب الاسم ويجاب به عما هو طالب تفسير الاسم وقد يكون بحسب
الحقيقة ويجاب به عما هو طالب الحقيقة وربما يجاب بحد واحد
في الموضعين بحد باعتبارين ولعله لم يقل مثل دلالة الحد على مهية
المحدود لئلا تتخصص باحدهما بل قال على مهية الاسم ليتناولهما
قوله والثاني بالشركة المطلقة مثل ما يجب ان يقال اما انه لا
اي لا ينبغي فلانه تمام المهية المشتركة واما انه لا يجب فلانه لو اورد
حد الحيوان بدله لكان المورد مشتملا على ما يجب لكنه لم يجب
لانه لا حاجة الى ذلك التفصيل قوله واما ما هو اعم من الحيوان
كالجسم الخ هذا شروع في بيان ذلك بان المورد ان كان غير الحيوان
فاما ان يكون اعم او اخص او مساويا له وابطل الكل وذلك ظاهر
الى قوله في ابطال المساوي واما مثل الحساس والمتحرك بالارادة
طبعا الخ وانما قال لانهما عند الجمهور فصلان متساويان يقومان
الحيوان والتحقيق يقتضي ان الفصل الذي يتحصل به الجنس لا يكون
فوق واحد لان الواحدان لم يتحصل به الجنس لا يكون فصلا وان
تحصل به كان ما عداه فصلا فلا يكون فصلا اللهم الا ان يكون
الفصول مأخوذة عن علل مختلفة وح يكون الفصل الحقيقي مجموعها فكل

وكل واحد منها هو جزؤه وربما يكون الفصل الحقيقي شيئا لا يدل على
ذاته الا بعرض ذاتي له فيشتق له الاسم من ذلك العرض كالناطق المشتق
من النطق الدال على فصل الانسان فان وجد له عرضان ليشتبه
تقدم احدهما على الآخر فقد يشتق له عن كل واحد منهما اسم
وح ربما يظن ان المفهوم من الاسمين فصلان متغايران لتغاير
مفهوميهما والحساس والمتحرك في هذا الموضع من هذا القبيل وان مبداء
الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي معروضة الحس والحركة
فاشتق له اللقب منهما ولما لم يكن هذا التحقيق منطقيا اعرض الشيخ
عنه وعرض بان ذلك مخالف للتحقيق بقوله وان انزلنا انهما مقومان له
اي ان فرضنا قوله وذلك لان المفهوم من الحساس والمتحرك بالارادة
يريد ان الفصول والعرضيات كلها لا يدل على اصل المهية التي يدل
الامر
عليها الجنس الا بالالتزام وذلك لان الفصول محصل المهية والعرضيات
يلحقها بعد تحصلها واما الشيء الذي يتحصل بها او يكون موضوعا لها
فهو خارج عن مفهوماتها اذ لو كانت تشتمل عليه لكان ما به الاشتراك
داخلا فيما به الامتياز او الاشياء الداخلة في الخارجة هف قوله
واذا قلت لفظة كذا يدل على كذا يريد بهذه الدلالة الدلالة على المهية
لام
او على مفهوم الاسم الدلالة المطلقة كما فهمها الشارح فادى به ذلك الى
ان جعل دلالة الالتزام مهجورة في جميع المواضع والعلة في اختصاص
المطابقة والتضمن في هذه الدلالة ان لفظا ما انما يقصد بالقصد
الاول ما يطابق المسئول عنه دون ما عداه ثم يتعلق باجزائه
بالقصد الثاني لكون المسئول عنه متعلق الهوية بها فيبقى الالتزام
غير مقصود مطلقا قوله وكيف والمدلول عليه بطريق الالتزام
غير محدود عليه اي اللفظ الذي يقصد به اشياء محدودة اذا دل
على المهية او على مفهوم الاسم وتناول ما يدخل فيهما فقد وقع على اشياء
محدودة واما اللوازم الخارجية فلكونها غير محدودة لا يجوز ان يكون

مقصودة له قوله وايضا لو كان المدلول عليه بطريق الالتزام
معتبرا وهذا تصريح بتخصيص الدلالة بهذا الموضع لان ما ليس
بمقوم كالخواص فقد يكون صالحا للدلالة بالاتفاق في سائر
المواضع والا لكانت الرسوم ايضا مهجورة على الاطلاق وكذلك
الحدود الناقصة التي تخلو عن الاجناس وايضا الشيخ قد صرح
بذلك في الشفاء في الفصل الذي قسم فيه الكلي الى اقسامه الخمسة
فقال بعد ان قسم الدال على المهية الى الجنس والنوع ما هذه عبارته
والحساس لا يدل على ما يدل عليه الحيوان الا بالالتزام فليس جنسا
اذ المراد ههنا بالدلالة ما يدل بالمطابقة او التضمن وهذا ايضا
نص صريح على التخصيص بهذا الموضع قوله ويحد اسم الحيوان
موضوعا بازاء جملة يريد انه اذا بطلت الاقسام باسرها تعين
الحيوان للجواب فانه هو الذي يشمل جميع الذاتيات المشتركة التي تخص
هذه المختلفات المسؤول عنها ويخلو عن فصل كل واحد منها قوله
هذا واما الثالث فهو ما يكون لشركة اي من تغيير العرف اللغوي
قوله واذا سئل عن زيد وحده ما هو اشارة الى الفرق بين ما
ومن فان الاول قد مر بيانه والثاني انما يطلب به العوارض الشخصية
ويكون جوابه زيدا وما يجري مجراه قوله ان الذي يفصل في زيد
يريد ان نفرق بين الاشياء التي تدخل على معنى كالحيوان وتحصله
اشياء متفقة الحقائق كالانسان والفرس وبين الاشياء
التي تدخل على معنى آخر كالانسان وتحصله اشياء متفقة الحقيقة
كزيد وعمرو ولنورد لبيان ذلك مقدمة هي ان نقول من الكليات
ما قد يتصور معناه فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون
كل ما يقارنه زايدا عليه ولا يكون معناه الاول مقولا على ذلك
المجموع بل جزءا منه ومنها ما يتصور معناه لا بشرط ان يكون ذلك
المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون

معناه الاول مقولا على المجموع حالة المقارنة وهذا الاخير قد يكون
غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا لان يقال على اشياء مختلفة
الحقائق وانما يتحصل بما يضاف اليه فيتخصص به ويصير بعينه احد
تلك الاشياء وقد يكون متحصلا بنفسه وانما انضاف الى المعنى المذكور
ولا يكون مبهما ولا محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق بل لان
يقال حين يقال على اشياء لا تختلف الا بالعدد فقط وهذان يشتركان
في ان المعنى الاول يقال على الحاصل بعد لحوق الغير به الا ان اللاحق
معط لقوام ذلك المعنى في الصورة الاولى ويسمى فصلا ولاحق به
بعد التقوم في الصورة الاخيرة ويسمى عارضا والكلي يسمى بالاعتبار
الاول مادة وبالاعتبار الثاني جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا
مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شي وان اقترن به
الناطق مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له انه
حيوان كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شي بل من حيث
يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان تخصص بالناطق كان انسانا
ويقال له انه حيوان كان جنسا واذا اخذ بشرط ان يكون الناطق
مخصصا ومحصلا به كان نوعا فالحيوان الاول جزء الانسان
ويتقدمه تقدم الجزء في الوجودين والحيوان الثاني ليس بجزئه لان
لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد من حيث
هو كذلك الا في العقل ويتقدمه في العقل بالطبع لكنه في الخارج
متاخر عنه لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شي يعمه وغيره
وشي يخصه ويحصله ويصيره هو هو بعينه والحيوان الثالث
هو الانسان نفسه لانه ماخوذ مع الناطق والاشياء التي تنضاف
اليه بعد تحصله ماخوذ لا تفيده اختلافا في المهية بل انما تجعله
مختلفا بالعدد كالانسان الابيض والانسان الاسود وهذا
الانسان وذلك الانسان فظهر الفرق بين الاشياء التي تدخل

بدل بتقدمه [illegible]

على معنى وبجعله اشياء مختلفة الحقائق وبين الاشياء التي يدخل
عليه وبجعله اشياء متفقة الحقيقة واذا تقرر ذلك فنقول
لما كان الانسان نوعا كما قلنا متحصل الوجود فكان كل ما ينضاف
اليه ويقترن به مما يجعله مختلفا بالعدد فهو غير مقوم اياه بل عارض
له بخلاف الحيوان ولذلك كانت مهية الاشخاص هي شيئا واحدا
وهو المراد من قوله لان الذي ينفصل في زيد على الانسانية اعراض
ولوازم لاسباب في مادته التي خلق منها قوله لا يتعذر علينا ان
نقدر اشارة الى ان العوارض واللوازم لما قارنته بعد تحصله
فلا يتبدل حقيقته بتبدل تلك العوارض مثلا زيد الابيض لو فرضنا
اسود لم يتبدل انسانيته قوله وليس كذلك نسبة الانسانية
اليه يريد ان المهية لا يمكن ان يكون كذلك لانها ان تبدلت
ارتفع الشيء الذي هي مهيته قوله وليس يحتمل التقدير المذكور
من انه لو لم يلحقه لو احق جعلته انسانا يعني الناطقية بل لحقته
اضدادها او مغايراتها يعني اللاناطقية او الصهالية لكان
يكون حيوانا غير انسان يعني فرسا مثلا وهو ذلك الواحد بعينه
يعني يكون بعد كونه فرسا هو ذلك الواحد الذي لم يكن قبل
ذلك ان يكون انسانا ومراده من ذلك الاشارة الى ان ما يحصل المهية
اعني الفصل لا يحتمل التبدل انضمام بقاء المهية قوله بل انما
يجعله حيوانا ما يقومه فيجعله انسانا اشارة الى تقدم وجود
الانسان باعتبار الخارج على الحيوان الذي هو الجنس وان كان
وجود الجنس في العقل متقدما على الصورة قوله فان كان على
غير اي ان كان هذه الطبايع المذكورة التي فرضناها عوارض
فصولا في نفس الامر وكانت التي فرضناها فصولا عوارض فهو على
غير هذا الحكم المذكور ولكن ليس على المنطقي ان ينظر في المواد
بل عليه ان يبين ان الاشياء التي تختلف بالحقائق والتي لم تختلف

اي اشياء كانت اذا سئل عنها بما هو كيف يجاب عن كل واحد منهما

النهج الثاني في الالفاظ المفردة والحد والرسم

اشارة الى المقول في جواب ما هو الذي هو الجنس
الى قوله وبالقياس اليه وكلام مستغن عن التفسير قوله على ان
اسم النوع عند التحقيق انما يدل في الموضعين على معنيين مختلفين
النوع المضاف الى الجنس يستلزم اعتبارين احدهما نسبته
الى ما فوقه الذي هو الجنس والثاني نسبته الى ما تحته اشخاصا كانت
او انواعا اخر التي لولاها لم يكن النوع كليا والنوع الحقيقي يستلزم
اعتبارا واحدا وهو نسبته الى الاشخاص التي تحته فالاول قد
يتناول الانواع العالية والمتوسطة والسافلة التي تخص باسم
نوع الانواع تناول الجنس لانواعه والثاني قد يشارك نوع
الانواع وحده في موضوعاته ويباينه ايضا اذا لم يكن تحت جنس
كالوحدة والنقطة والآن فالنوعان يختلفان في المعنى بثلثة
اشياء احدهما اختصاص احدهما بالنسبة الى ما فوقه ولاجل
ذلك يجب تركبه من جنس وفصل واما الآخر فلا يجب فيه ذلك
وان كان تجانسا للاشتراك المذكور في الموضوع وثانيهما جواز مباينة
الاضافي للحقيقي في الموضوعات حين يكون نوعا عاليا او متوسطا
من حيث وقوعه على مختلفات الحقيقة وثالثها جواز مباينة الحقيقي
في الموضوعات حتى لا يكون تحت جنس قوله ومما يسهو
فيه المنطقيون وفي بعض النسخ ومختلفة بالعموم والخصوص
وهو اظهر فان الاول يوهم ان يكون لهم سهوان الاول ظنهم
ان النوع في الموضعين له دلالة واحدة والثاني ظنهم ان له دلالة
مختلفة بالعموم والخصوص ويلزم على الاول ان يكون كل ما يقع
تحت جنس فانه لا يختلف الا بالعدد حتى لا يكون جنس تحت
جنس البتة وذلك مما لم يذهب اليه احد ومراد الشيخ ليس الا

الاضافي

انهم ظنوا ان النوع الحقيقي هو نوع الانواع لا غير فجعلوا للمعنيين
دلالة واحدة مختلفة بالعموم والخصوص لكونها مطلقة في احد المعنيين
ومقيدة بملاصقة الاشخاص في الموضع الآخر اشارة الى ترتيب
الجنس والنوع قوله ثم ان الاجناس قد تترتب اى ربما تترتب لان
ترتبه ليس بواجب في جميع المواد قوله ويجب ان ينتهى وذلك
لانها لو لم ينته في التصاعد لزم تركب المعنى الواحد من مقومات
لا تتناهى فيتوقف تصوره على احضار جميعها بالبال قال الفاضل
الشارح وايضا لوجب ترتب العلل والمعلولات لا الى نهاية وذلك
لكون كل فصل علة لتقوم حصته من الجنس وهو مح على ما تبين في
الالهيات ولو لم ينته في التنازل لما تحصلت الاشخاص والانواع
الحقيقية اعنى اعيان الموجودات التي يلزم من ارتفاعها ارتفاع
الاجناس وما يليها قوله واما الى ما ذا ينتهى في التصاعد او في
التنازل فيريد ان معرفة مواد الاجناس والانواع باعيانها ليست
من هذا العلم لانها المعقولات الاولى وهذا العلم يبحث من المعقولات
الثانية فالمنطق من حيث هو منطق لا ينظر فيها واما النظر فيها لان
لكل واحد من العالية الى السافلة في مرتبته خواص فانما يلزم لان
العلوم البرهانية انما تبحث عن تلك الخواص وهي الاعراض الذاتية
المذكورة قوله واما ان يتعاطى النظر تعترض على سائر المنطقيين
فان مقدمهم الذى هو المعلم الاول افتتح تعليمه بذكر المقولات
العشر التي هي اجناس الاجناس واشار الى معانيها وخواصها على الوجه
المشهور الذى يلحق بالمبتدئين في كتابه المسمى بقاطيغورياس وجعلها
شبيه مصادرة لهذا العلم الى جزء منه وتبعه الجمهور في ذلك بل
زادوا المنطقية الا ان الحكم بان النظر فيها يجرى مجرى النظر في الاجناس
المتوسطة والسافلة في كونه مهما او غير مهم في هذا العلم خروج
عن الانصاف فان المنطقي انما يحتاج في استعمال قوانينه لاقتناص

المحدود واكتساب هذه المقدمات الى ذلك لانه ما لم يعرف
ان محدوده وكل واحد من حدى مطلوبه تحت اى جنس من
الاجناس العالية تقع بحسب المهية لم يمكنه ان يحصل الفصول
المرتبة ولا سائر المحمولات التي يتركب منها المحمولات التي يستفاد منها التعريفات و
التصديقات بحسب الاغلب كما بين في مواضعها واما المتوسطة
والسافلة التي لا ينحصر في عدد فانما يستغنى عن ايرادها لاشتمال
العالية المعدودة عليها ومما يشبه ذلك ان الطبيب من حيث
هو طبيب يجب ان لا ينظر الا في حال بدن الانسان من حيث
يصح ويمرض ليحفظ الصحة ويزيل المرض فان نظر من حيث هو طبيب
في مهيات اشياء مما يستعملها او لا يستعملها اهي معدنية او نباتية
او حيوانية ومعادنها اين هي واوقات تحصيلها متى هي وشرايط
حفظها ما هي وكم هي دون ما لم يسمع به او لم تقع اليه مما يمكن
ان يكون معرفته انفع في علمه كان ذلك مهما وغير ملتبس بهم
خروج عن الواجب الا انه لما تصور امكان الاحتياج اليها في
استعمال قوانينه الحافظة للصحة او المزيلة للمرض اضاف النظر فيها
بحسب الامكان الى علمه بل جعله جزءا من علمه وهذا دأب اصحاب
سائر الصناعات العلمية فانهم يضيفون الى الصناعات ما يحتاجون
اليه في تتميم تلك الصناعات وان كان خارجا عنها ليتم بذلك
الوصول الى غاياتها اشارة الى الفصل واما الذاتي الذى ليس
يصلح لان يقال كل ذاتي اما ان يكون مقولا في جواب ما هو بالقياس
الى ما هو ذاتي له او لا يكون والثاني اما ان يكون داخلا فيما يقال في
جواب ما هو او يكون خارجا عنه ولما كان المقول في جواب ما هو
على الكثرة اما تمام مهيتها مطلقا او تمام مهيتها المشتركة بينها فالذاتي
الخارج عما يقال في جواب ما هو على الكثرة اما تمام مهيتها مطلقا
او تمام مهيتها المشتركة بينها فالذاتي الخارج عما يقال في جواب ما هو

لا يوجد الا في القسم الاخير ويكون هو ما يختص ببعض تلك الكثرة
بالضرورة وما يختص بالبعض مقوما له فهو ما يفيد الامتياز عما يشاركه
فهو صالح للتمييز الذاتي لذلك البعض والداخل في جواب ما هو ان كان
مقولا في جواب ما هو على الكثرة اعني فصل الاول فحكمه حكم المقول في جواب
ما هو وان لم يكن مقولا فحكمه حكم الخارج المذكور فاذن كل ذاتي لا يصح
لجواب ما هو فهو صالح للتمييز الذاتي فهو الفصل والفصل قد يكون
خاصا بالجنس كالحساس للنامي مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون
كالناطق للحيوان عند من جعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملئكة
مثلا وعلى التقديرين فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا فذلك
النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه
في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط
فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما في الوجود اذ لا يمتاز
به عن الملئكة بل عما يشاركه في الحيوان فقط وهو المراد بقوله عما يشاركه
في الوجود او في جنس ما وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن
سبقه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون
اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه والمساوي له هو ما يصلح
لتمييزه عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح للتمييز
ما يختص به عما يشاركه في الجنس الذي يعمها ولزمهم على ذلك تجويز
تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين
له ليس ولا واحد منهما الجنس بل يكونان فصلين وذلك غير
مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غنى
عن امثال هذه التمحلات قوله ولذلك يصلح ان يكون مقولا في
جواب اي شيء نبه على ان الفصل هو المقول في جواب اي شيء هو ثم
بين ان هذه الاطلاقات موافق لعرف اللغة كما بين في جواب ما هو بقوله
فان اي شيء انما يطلب التمييز يعني ان السؤال باي قد يطلب به

التمييز العام عن جميع الاشياء وذلك اذا اضيف الى شيء او ما يجري
مجراه فيقال اي شيء هو وقد يطلب به التمييز الخاص عن بعضها مما هو
دون الشيء المطلق وذلك اذا اضيف الى شيء اخص منه كما يقال
اي حيوان هو وغرض الشيخ في التلفظ بالوجود والشيء هنا تعميم
الاشياء التي يطلب التمييز عنها من غير ملاحظة كون الوجود
والشيئية عارضين للماهيات على ما فهم الفاضل الشارح فانه
لا فائدة لذلك هنا قوله وقد يكون فصلا للنوع الاخير
لما فرغ عن بيان مهية الفصل رجع الى الاشارة التفصيلية الى
ان فصلية كل واحد من الذاتيات التي لا تصلح لجواب ما هو بالقياس
الى اي شيء يكون وعن فصل الجنس اشار الى ما ذكره مجملا من
مناقضة القائلين فيما مر بان المقول في جواب ما هو هو الذاتي
الاعم واحال بيانه الى هذا الموضع بقوله فيعلم من هذا انه ليس
كل ذاتي اعم جنسا ولا مقولا في جواب ما هو قوله وكل فصل
فانه بالقياس يريد ان الفصل الذي يتحصل به الجنس نوعا انما
يكون له اعتباران احدهما بقياسه الى الجنس المتحصل به
والثاني بقياسه الى النوع المتحصل منه والاول هو التقسيم فان
الناطق يقسم الحيوان الى الانسان وغيره والثاني التقويم فانه يقوم
الانسان لكونه ذاتيا له واما قولهم الفصل مقوم لحصته من الجنس
فذلك التقويم غير ما نحن فيه فانه بمعنى كونه سببا لوجود الحصة
لا بمعنى كونه جزءا منه والتمييز بعد التقويم لانه عارض بحسب
اعتبار الشيء الى غيره فيكون متاخرا عن اعتباره في نفسه ومقوم
النوع العالي مقوم السافل لانه يقوم مقومه ولا ينعكس لاحتمال
ان يكون مقوم السافل هو ما انضاف الى العالي ومقسم الجنس
السافل مقسم العالي لان العالي مقول على جميع السافل ولا ينعكس
لاحتمال ان يكون احد اقسام العالي هو السافل نفسه

وصوله الى

الى الخاصة والعرض العام اما الخاصة والعرض العام لما فرغ
من المحمولات الذاتية ذكر المحمولات العرضية وهي تنقسم الى ما لا يعرض
لغير موضوعاتها والى ما يعرض والاول خاصة والثاني عرض عام
ويشترط فيهما ان يكون الموضوع كليا والخاصة قد يكون للجنس
العالي كالموجود لا في موضوع للجوهر وللمتوسط كالملون للجسم
وللنوع الاخير كالكاتب للانسان وقد يكون لا نوع كذي الزوايا
الثلث للمثلث ومفارقة كالماشي للحيوان وقد يكون عامة
لاشخاص موضوعها كالضاحك بالطبع للانسان وخاصة بالبعض
بادي البشرة له وقد يكون بالقياس الى شيء لا يوجد فيه وان لم يكن خاصة
بالموضوع على الاطلاق كذي الرجلين للانسان وخاصة بالبعض
كالكاتب له وقد يكون بالقياس الى الفرس دون الطائر ولا بالقياس
الى شيء بل بالاطلاق كما مر وكل خاصة نوع خاصة لجنسه وان
علا ولا ينعكس وربما يكون عرضا عاما لما تحته وربما لا يكون
قوله واما العرض العام والعرض العام قد يكون ايضا للجنس
العالي كالواحد للجوهر وللنوع الاخير كالابيض للانسان وقد يكون
لازما كالزوج للاثنين ومفارقا كالنائم للانسان وقد يكون عاما
للجهات كالمتحرك للحيوان وغير عام كالابيض له قوله وافضل الخواص
ما عم النوع واختص الخاصة قد يعتبر من حيث كونها خاصة
فقط وقد يعتبر من حيث وقوعها في التعريفات وقد توجد الخواص
متفاوتة في الجودة والرداءة بكل واحد من الاعتبارين فافضلها
بالاعتبار الاول ما يكون شاملة لاشخاص الموضوع خاصة به
لا بالقياس الى غيره بل على الاطلاق لازمة لها غير مفارقة وبالاعتبار
الثاني ما يكون معه ذلك بينة الوجود له فان التعريف بالخفي غير
منجح قوله مثال العرض العام الابيض للسضالي طاير يقال
له باليونانية ققنس وهو متولد غير متوالد وقد يذكر له قصة ومثال

في البياض به كما في السواد بالغراب قوله وربما قالوا العرض مطلقا
المشهور عند الظاهريين اطلاق العرض على ما يوجد فقط للموضوع
واطلاق الخاصة على ما يكون مع ذلك مساويا له كما ذكر في الجدل
والعرض الذي هو قسيم الجوهر هو ما يوجد في الموضوع ولعل الالتباس
بين ما يوجد للموضوع وبين ما يوجد فيه بعد الغفلة عن اختلاف
معنى الموضوع فيهما حملهم على الذهاب الى انهما واحد وايضا فان
العرض الذي هو قسيم الجوهر قد يمكن الحمل على موضوعه حملا غير ذاتي
فظنوه عرضا عاما لذلك وغفلوا عن كونه محمولا بالاشتقاق ووجوب
كون العرض العام محمولا بالمواطاة قوله وقد يكون الشيء بالقياس
كل واحد من الخمسة انما يكون واحدا منها بالقياس الى شيء فان
الجنس جنس لشيء والنوع نوع لشيء ولا يمتنع ان يكون ما هو جنس
لشيء نوعا لغيره وكذلك البواقي وقد يتمثل في هذا الموضع بالملون
فيقال انه جنس للاسود وفصل للكثيف ونوع للمتكيف بوجه وهذا
الملون بوجه اخر وخاصة للجسم وعرض عام للحيوان وليس هذا
المثال صحيحا في بعض الصور ولكن لا نناقش في الصور قوله فهذه
الالفاظ الخمسة هذا اول فصل يترجم بالتنبيه وقال الفاضل الشارح
الاستقراء يدل على ان الشيخ عبر في هذا الكتاب بالاشارات عن
فصول تشتمل على احكام يثبتها بحجج كسبية وبالتنبيهات عن فصول
يكفي في ثبوت احكامها بالتطرق في حدودها او فيما سبق من القول فيما
يناسبها وهذا الفصل من النوع الثاني ومن عادة المنطقيين في هذا
الموضع ان يبينوا المشاركات العامة والثنائية والثلاثية والرباعية
بين هذه الخمسة فاقتصر الشيخ على بيان مشاركة عامة هي ان كل واحد من الخمسة
قد يحمل على جزئياتها بالاسم والحد كالجسم على الحيوان وكالجوهر
الذي يقبل الابعاد على حد الجسم عليه ايضا وههنا بحث مهم وهو
ان النوع الذي هو احد الخمسة باي المعنيين هو فنقول انه بالمعنى الحقيقي

وذلك لان الكليات المنحصرة في هذه الاقسام الخمسة هي المحمولات والنوع
الاضافي من حيث هو اضافي في موضوع لا يعتبر كونه محمولا على شي انما يعتبر
كونه محمولا من حيث هو كلي وهو اعتبار آخر والشيخ قد نبه عليه بقوله
تشترك كلها في انها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها فان النوع الاضافي
لا يقاس الى ما تحتها من حيث هو نوع اضافي بل يقاس الى ما فوقها وايضا
القسمة المخمسة تخرج الحقيقي وحده الى الفعل والتي تخرج الاضافي انما تكون
بالقوة مسدسة لانها تخرج الاضافي وحده من غير اعتبار الحقيقي وذلك
لانا نقول اذا اردنا مثال الحقيقي مثال الكليات المحمولات اما ذاتية لموضوعاتها
واما عرضية والذاتية اما مقولة في جواب ما هو على مختلفات الحقيقة
وهي الجنس او على متفقات وهي النوع واما ليست بمقوله وهي الفصل
والعرضية اما مختصة بموضوعاتها وهي الخاصة او غير مختصة وهي العرض
العام وهذه القسمة وما يجري مجراها تخرج الحقيقي وحده مخمسة واما اذا
اردنا الاضافي فنقول مثلا الكليات تنقسم الى ممكنة الوقوع في جواب ما هو
والى ما لا يمكن وقوعها فيه وممكن الوقوع اذا ترتبت في العموم والخصوص
فالعام جنس للخاص والخاص نوع له وما لا يمكن ان يقع في جواب ما هو
ينقسم الى ذاتي هو الفصل والى عرضي هو اما الخاصة او العرض وهذه القسمة
بالقوة مشتملة على قسم آخر وهو ما يمكن وقوعه في جواب ما هو وهو لا يترتب
او لا يعتبر ترتبه تحت عام وهو النوع الحقيقي فيكون بالقوة مسدسة
ولا محيص عن ذلك في كل قسمة تجري مجراها في اخراج الاضافي اشارة
الى رسوم الخمسة الكلي هو الجنس الخمسة ولذلك وضعه في اوايل رسومها
والكلي قد يقع بالاشتراك على طبايع الموجودات وحدها وهو الطبيعي في
العموم الذي اذا لحقها اشتركت الجزئيات فيها وهو المنطقي وعلى الملحوق مع
اللاحق وهو العقلي والجنس الخمسة هو المنطقي لا غير وانما قال في رسم
الفصل الحمل في جواب اي شي هو في جوهره لان الخاصة ايضا قد تحمل
في جواب اي شي هو الا انها انما تميز اعرضيا لا ذاتيا وجوهريا.

وقال

وقال في رسم النوع الاضافي ان الجنس يحمل عليه حملا ذاتيا اوليا لان
الجنس البعيد يحمل عليه ايضا حملا ذاتيا لكنه لا يكون اوليا وهو
لا يكون نوعا الا بالقياس الى القريب والبا فقط وانما جعل هذه الاقوال
رسوما لا حدودا لان الحمل على الشيء امر عارض لمهية الكليات غير
مقوم اياها فان الجنس في نفسه هو الكلي الذاتي لمختلفات الحقيقة بالاشتراك
سوا حمل عليها او لم يحمل واما حمله عليها او كونه صالحا لان يحمل فمما يعرض له
بعد تقومه وكذلك البواقي وانما اورد الشيخ رسومها دون حدودها
لانها اشد مناسبة لبيانا تها المتقدمة اشارة الى الحد هنا الحد
وقد يرسم بانه قول يقوم مقام الاسم المطابقة في الدلالة على الذات فالحد
منه تام يشتمل على جميع المقومات كقولنا الانسان انه حيوان ناطق ومنه
ناقص يشتمل على بعضها اذا كان مساويا للمحدود كقولنا انه جسم او جوهر
ناقص والتام لا يكون واحدا واما الحدود الناقصة فكثيرة بعضها افضل
على بعض بحسب ازدياد الاجزاء وايضا منه ما يكون بحسب الاسم
ومنه ما يكون بحسب المهية واسم الحد يقع على التمام والناقص بالاشتراك
لان التام دال على المهية بالمطابقة كالاسم الا ان الاسم مفرد
والحد مولف والناقص دال عليها لا بالمطابقة بل بالالتزام ويقع على
الحدود الناقصة بالتشكيك لان المشتمل على اجزاء اكثر اولى بهذا
الاسم من المشتمل على اجزاء اقل فاذا اطلق هذا الاسم فالواجب ان يحمل
على التام الذي هو الحد الحقيقي وحده واياه عنى الشيخ في
هذا الفصل قوله ولا شك في انه يكون مشتملا اشارة الى ما سبق
من ان الدال على المهية انما يكون مشتملا على جميع المقومات واعلم ان
الشي الذي يراد تعريفه يكون اما بسيطا واما مركبا والتركيب اما ان
يكون في العقل فقط واما ان يكون في العقل وخارجه والعقلي المحض
هو التركيب من الجنس والفصل ويختص بان يكون كل واحد من المركب
واجزائه مقولا بالمواطاة على الباقية والتركيب الخارجي قد يكون من اشيا

ملتئمة شيئا واحدا كالآحاد في العدد وكالهيولى والصورة في الجسم
او غير ملتئمة شيئا واحدا كالسواد وغيره في البلقة او من شيء وما يحل فيه
كالجسم والسواد في الاسود او من شيء واضافته الى غيره كالرجل والابوة
في الاب وقد يكون على انحاء غير ذلك مما نطول بذكرها وكل مركب خارج
العقل مركبا في العقل ولا ينعكس ولكل قسم من هذه الاقسام تعريف
يخصه اما البسائط فلا تعرف بالحدود بل بالرسوم وما يجري مجراها اما
المركبات فهي التي تحد بالحدود التامة المذكورة وهي ذوات المهيات على
الاصطلاح المذكور واما المركبات الباقية فحدودها مؤلفة من حدود
بسائطها ان كانت ذوات حدود والا فمن رسومها فقول الشيخ الحد
قول دال على مهية الشيء يدل على تخصيص الحد بذوات المهيات التي هي
المركبات العقلية ولاجل ذلك قال ويكون يعني الحد لا محالة مركبا من
جنسه وفصله واذا ثبت هذا فقد سقط الشك الذي يورد عليه
وهو قولهم ليس كل حد مركبا من جنس وفصل قوله وما لم يجتمع للمركب
يريد بالمركب العقلي الصرف فان ساير المركبات لا يجب ان يكون مشتملا
على مشترك وخاص قوله وما لم يكن للبسيط الخ يعني بالقول القول الذي
يكون حدا فان حقيقة البسيط قد يدل عليها بقول ولكن لا يدل عليها
بقول يكون حدا بل بقول يكون رسما وان لم يكن ذلك القول في بعض الصور
قاصرا عن الحدود في افادة تصور ما يطلب تصوره وذلك اذا كان مشتملا
على لوازم تقتضي انتقال الذهن عنها الى حقيقة ملزومها كما هي فان
ذلك القول يقوم مقام الحد في افادة الغرض قوله وكل محدود
مركب في المعنى هو هاهنا صحيح بانه يريد التركيب العقلي قوله ويجب
ان يعلم ان الغرض الظاهريون يرون ان الغرض من التحديد هو التمييز
فحسب ولذلك يحملون كل قول يطرد وينعكس على الشيء حدا له ثم
ان تنبه بعضهم للذاتيات والعرضيات جعل المميز الذاتي كيف ما كان
حدا والشيخ رد عليهم جميعا وابان ان الغرض من التحديد تصور المعنى

كما هو

كما هو فان من يروم تحقيق الاشياء لا يقف دونه واعلم ان طالب التمييز
الكلي بالقصد الاول لا يحصل غرضه الا بعد ان يعرف الشيء الذي
يريد تمييزه اولا ثم الاشياء الغير المتناهية التي يريد التمييز عنها ثانيا
واما طالب تصور المعنى كما هو فقد يحصل له التمييز الكلي بالعرض المقصود
بالقصد الثاني قوله واذا فرضنا ان شيئا قد مر الكلام في كيفية
اشتمال الشيء على فصلين متساويين فلا وجه لاعادته والمنطقي من
حيث يجوز ذلك فعليه ان يحكم بوجوب ايراد الفصول جميعا حتى
تتم المقومات قوله ولو كان الغرض في الحد هذه حجة جدلية
يحتج بها على القوم فانهم مع قولهم بان الغرض من الحد هو التمييز
بالذاتيات اعترفوا بان هذا ليس حدا تاما وهو مناقض لقولهم والمثبت
عندهم فصل اخير بعد الناطق فان الانسان يشارك الافلاك
والملائكة بزعمهم في كونه حيا ناطقا ويمتاز عنها بالمائت والحق
ان الحي الناطق يقع عليهما بمعنيين قوله وتنبيها اذ كانت الاشياء بالوهم
في هذا الفصل هو غلط جماعة من المنطقيين في تحديد الحد وذلك
قولهم الحد قول وجيز دال على تفصيل المعاني التي يشتمل عليها مفهوم
الاسم او ما يجري مجراه والتنبيه على فساد ذلك بما ذكره غني عن الشرح
وقد ادى تعقله اذا حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب فانه وهي
ان الحد لا يتم بجميع المقومات بل يجب مع ذلك ان يرتب فيقدم الاجناس
ثم يقيد بالفصول ليحصل صورة مطابقة للمحدود قوله وكثيرا ما ينتفع
في الرسوم يريد بذلك الرد على من يعتبر الايجاز فان زيادة ذكر
بعض اللوازم او القيود في الرسوم المميزة تقتضي مزيدا لايضاح
وسهولة الاطلاع على حقيقة المط قوله ثم قول القايل يشير
الى المواضع الجدلية المتعلقة بالحدود فان منها مواضع ما يشتمل
على خطية تحديد غير الاضافي كمن يحد النار بانها اخف الاجسام
والطفها واعلم ان الحد مضاف الى المحدود الا ان الاضافة عارضة

له لست داخلة في مهيته ومن جعل الوجيز جزءا من حد جعلها
داخلة في مهيته اشارة الى الرسم واما اذا عرف الشئ ما ذكره
الشيخ رسم الرسم وحده ان يقال قول مولف من محمولات لا يكون
ذاتية باجمعها او لا يكون على ترتيب الواجب يراد به تعريف الشئ
والرسم منه تام يفيد التمييز عن كل ما يغاير المرسوم ومنه ناقص
يفيد التمييز عن بعض ما يغايره وقيل التام هو الذي يشتمل على الذاتيات
والعرضيات والناقص ما اقتصر فيه على العرضيات وايضا منه جيد
يساوي المرسوم ويكون اشهر منه ومنه ردي وهو ما يخالفه فمن
شرائط الجودة المساواة للمرسوم لئلا يتناول ما ليس منه او يخلى
عما هو منه وربما لم يكن كل واحد من العرضيات مساويا واجتمع منها
ما يكون مساويا فيصير رسما كما يقال في رسم الخفاش انه طائر ولود
وقول الشيخ التي تخصه جملتها بالاجتماع اشارة الى هذا المعنى
والاشكال الذي اورده الفاضل الشارح وهو ان مساواة اللازم
الواقع في الرسم للملزوم لا تعرف الا بعد معرفة الملزوم فيكون معرفة
الملزوم به دورا لا ينحل بما ادعى حله به وهو قوله تقترن اللوازم غير
المساوية بعضها ببعض حتى تركب منها ما يكون مساويا ويعرف بها
ولا يلزم الدور فان الاشكال في كيفية معرفة كون المجموع مساويا بحاله
وحله ان يقال المساواة في نفس الامر هي غير العلم بالمساواة والشرط
في انتقال الذهن عن اللازم المساوي الى الملزوم هو المساواة في
نفس الامر لا العلم بها فان ناظر الباحث عن الشئ فيما يكتنفه من
لوازمه وعوارضه مساوية كانت او غير مساوية مفردة او مركبة
او وصله بعضها الى ذلك الشئ علم بعد ذلك انه كان مساويا له
ولا يلزم الدور ثم انه يعرف غيره بما يساويه يعرف من مساواته ولا
ذلك الغير ايضا الى تقدم العلم بالمساواة واعلم ان اللازم الواحد
وان كان مساويا فانه لا يكون من حيث هو واحد رسما وكذلك

الفصل

وكذلك الفصل وحده لا يكون حدا ناقصا وذلك لان الواحد منهما
لا يدل على الشئ المط بالمطابقة والا لكان اسمه بل انما يدل عليه بالالتزام
وهو يشتمل على قرينة عقلية موجبة لنقل الذهن من اللازم الى الملزوم
وتلك القرينة ان صرح بها اقتضت لفظا آخر بازائها فكان الدال
بالحقيقة شيئين لا شيئا واحدا ولهذا السبب يعد الرسوم
والحدود في الاقوال دون المفردات من الالفاظ وايضا انتقال الذهن
من شئ الى شئ على سبيل اللزوم امر ضروري ليس للصناعة فيه مدخل
والانتقال من الحدود والرسوم الى المطالب صناعي وانما يتعلق
بالصناعة تاليف مفرداتها لا غير فهي لا يكون الا مولفة قوله
واجود الرسم ما يوضع وذلك لان اللوازم والخواص بل الفصول لا يدل
بالوضع الا على شئ ما يستلزمها او يختص بها اما ما ذلك الشئ في ذاته
وجوهره فلا يدل عليه الا بالانتقال العقلي واذا وضع الجنس دل
على اصل الذات ثم يتم التعريف بالحاق اللوازم والخواص به قوله
ويجب ان يكون الرسم بخواص هذا شرط آخر في جودة الرسم وقد
سبق ذكره ولما كان حال الشئ بالبيان والخفاء مختلفا وربما كان
البين عند شخص خفيا عند آخر تكون بعض الاقوال رسوما عند قوم
غير رسوم عند آخرين وما يمثل به في آخر الفصل وهو ان رسم المثلث
بحال الزوايا لا يكون الا للمهندسين ليس بصحيح انه لا يكون للمهندس
ايضا الا بحسب الاسم دون المهية فان المهندس ما لم يعرف حقيقة
المثلث لا يمكن ان يعرف حال زواياه وكما كان من الحدود حدود
شارحة للاسم وحدود دالة على المهية فكذلك الرسوم اشارة
الى اصناف من الخطاء هذه اصول نقلها مما يتعلق بالحدود والرسوم
من كتاب الجدل ويسميه وامثالها في هذا الكتاب بالمواضع والمواضع
كل حكم يتشعب عنه احكام اخر يمكن ان يجعل كل واحد منها مقدمة
فمن هذه الاصول ما يتعلق بالالفاظ ومنها ما يتعلق بالمعاني فقوله

المواضع اللفظية قوله من القبيح ان يستعمل في الحدود الالفاظ
يريد بالحدود الاقوال الشارحة مطلقا واللفظ المجازي والمستعار
هما ما يطلق على غير ما وضع له لقرينة تقتضي العدول عنه الى الغير
من شبه او نسبة عقلية او غير ذلك ويقابلهما الحقيقة ويفترقان
بان ذلك الاطلاق في المجاز يكون مستمرا وربما لا تلاحظ الحقيقة
فيه وفي الاستعارة يكون مستحدثا ويلاحظ كون ذلك الاطلاق
ليس بحقيقي والمجاز في المفردات كاطلاق النور على الهداية والنظر على
الفكر وفي المركبات كقوله تعالى واسئل القرية والمستعار في المفردات
كذنب السرحان على اللفظ الصبح الاول وفي المركبات كقوله تعالى
واخفض جناحك والالفاظ الغريبة هي التي لا يكون استعمالها مشهورا
ويكون بحسب قوم وقوم ويقابلها المعتادة والوحشية تشتمل على غرابة
تنفر الطبع عنه ويقابلها العذبة واذا اجتمع الغرابة والوحشة
في لفظ فقد سمج جدا فاستعمال امثال هذه الالفاظ في التعريفات
قبيح لانها محتاجة الى كشف وبيان فيلزم احتياج القول الشارح الى
قول شارح آخر والالفاظ الناصة هي التي تعبر عن المقصود صريحا
وتزيل الاشتباه عما يكون في معرضه ويقابلها الموهمة او المغلقة وفي
بعض النسخ بدل المعتادة المعتدلة اي بين الركاكة العامية والمتانة
المفرطة التي تعدل بالذهن عن فهم المعنى الى النظر في اللفظ قوله
فان اتفق ان لا يوجد فقد يتفق ذلك في المفردات وقد يتفق ذلك في المركبات
وذلك لان الناظر في المعاني ربما يدرك اشياء لم يدركها واضع لغة
او يسنح له تركيب يحتاج اليه لم يسنح لواضع لغته فلم يضع لها اسماء
ويحتاج الناظر الى ان يعبر عنها فيضطر الى وضع الفاظ بازائها وانما
اشترط المناسبة فيه لان الانتقال عن المعاني الاصلية الى غيرها بسبب
المناسبة كما في المجاز والاستعارة والتشبيه وغيرها طريق مسلوك
في جميع اللغات فالمخترع لفظا على هذا الوجه لا يكون خارجا عن

مذهب اللغة ومثال المخترعات في المفردات العقل والنفس وفي المركبات
القياس والاستقراء قوله وقد يسهو المعرفون في تعريفهم هذه
هي المواضع المعنوية فمنها تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة
ثم بما هو اخفى ثم بنفسه ثم بما لا يعرف الا به اما بمرتبة ولحدة وهو
دور ظ او بمراتب وهو دور خفي وجميع ذلك ردي على الترتيب المذكور
فالتعريف بالمساوي ردي لانه لا يفيد المط وبالاخفى ارداء منه
لانه ابعد عن الافادة وبنفس الشيء ارداء منه لان الاخفى يمكن ان
يصير اقدم معرفة في بعض الصور فتعرف به ولا يتصور ذلك في نفس
الشيء والدوري ارداء منه لان الاول يقتضي ان يكون للشيء على
تقدير واحد والثاني يقتضي ان يكون له تقدمات فوق واحد والدور
اشنع والخفي ارداء منه في الحقيقة والامثلة مذكورة في المتن وقد اورد
في مثال التعريف بالمساوي تعريف الزوج بانه ليس بفرد والزوج يقابل
الفرد تقابل التضاد بحسب الشهرة ويقابل العدم والملكة بحسب
الحقيقة فتعريفه به تعريف بالمساوي بحسب الشهرة وهو مراد الشيخ
وتعريف دوري بحسب الحقيقة لان العدم يعرف بالملكة فتعريف
الملكة به يقتضي دورا قوله وقد يسهو المعرفون فيكررون
التكرار قد يقع للمحدود في الحد وقد يقع للحد وقد يقع لبعض اجزائه
وايضا قد يقع بحسب الحاجة اليه وقد يقع بحسب الضرورة وقد يقع
لا بحسبهما والردي ما يشتمل على تكرار لا حاجة اليه ولا ضرورة
فيه فمثال ما تكرر المحدود في الحد ان يقال الانسان حيوان بشري
ومثال ما تكرر الحد او بعض اجزائه ما ذكره الشيخ في تعريف العدد
والانسان والتكرار بحسب الحاجة كما يكون في الجواب عن سؤال يشتمل
على تكرار كمن يسئل عن حد الانسان الحيوان مثلا ويحتاج المجيب
في جوابه الى ايرادهما فيقع فيه تكرار بحسب الحاجة وهو غير قبيح
بالنظر الى السؤال قبيح لولا السؤال وبحسب الضرورة كما يقع في حدود

بعض المركبات والاضافيات والمركبات التي يقع في حدودها تكرار
هو ما يتركب عن الشيء وعن عرض ذاتي له فيقع الشيء مرة في حده ومرة
في حد عرضه الذاتي الذي يشتمل حده على ذكر معروضه ضرورة
كما مر والمثال المشهور ههنا الانف الافطس فان الافطس لا يمكن
ان يحد الا مع ذكر الحد لان الفطوسة تقعير يختص بالانف لا اي
تقعير يتفق والافطس ههنا غير الافطس الذي يقال في صفة
صاحب الانف حين يقال الرجل الافطس لان هذا عرض ذاتي
بخلاف ذلك فلو قيل في تفسير الافطس ههنا انه اما انف ذو تقعير
او ذو تقعير في الانف فعلى الاول يكون قولنا انف افطس مشتملا
على تكرار لا فائدة فيه لان معناه انف هو انف ذو تقعير وعلى الثاني
لا يجوز ان يكون الانف ذا تقعير في الانف لان الانف لا يكون
له انف فضلا عن ان يكون ذا تقعير بل انما سمي صاحب الانف
افطس لانه ذو تقعير في الانف وكلاهما غير صحيح والصحيح
ان تفسير الافطس هو ذو تقعير لا يكون الا للانف وح لا يمكن
ان يكون صاحب الانف افطس لانه لا يكون ذا شيء لا يكون ذلك
الشيء له ويكون معنى انف افطس انف هو ذو تقعير لا يكون الا
للانف واما التكرار في الاضافيات فسيجيء قوله وهذان المثالان
من بعض ما سلف هو تعريف الشيء بنفسه ومما لا يعرف الا به
والمناسبة هو وقوع التكرار فيهما وذلك لان تعريف الشيء بنفسه
انما يشتمل على تكرار لكنه يكون في المحدود في الحد في هذين المثالين
يكون للحد او لبعض اجزائه ولكن الاعتبار يختلف لان السهو من جهة
تعريف الشيء بما يقتضي تقدم معرفته على نفسها غير السهو من جهة
تكرار لا يحتاج اليه ولا ضرورة فيه قوله واعلم ان الذين يعرفون
الشيء الخ وذلك لان القابل الكيفية ما بها تقع المشابهة كانه يقول
الكيفية ما به يقع اتفاق في الكيفية وهذا تكرار للمحدود في الحد واللازم

بيان

بيان التناسب من الجانبين وهو تنبيه وانه قد ظن بعض الناس
انه لما كان المتضايفان يكونان معا في الوجود والعقل فتعريف
احدهما بالاخر تعريف الشيء بالمساوي فيجب ان يعرف كل واحد
منهما بايراد السبب الذي يقتضي كونهما متضايفين ليتحصلا منه معا
في العقل ويخص البيان بالذي يراد تعريفه منهما وهنا يستدعي تلطفا
ومثاله ما ذكره في حد الاب انه حيوان تولد آخر من نوعه من نطفته
من حيث هو كذلك فالحيوان هو الاب والاخر من نوعه هو الابن لكنهما
اخذا عاريين عن الاضافة وتولده من نطفته سبب تضايفهما ومن
حيث هو كذلك تكرار ضروري لما مضى وهو الذي يصف معنى الاضافة
الى الحيوان الذي هو الاب ويخص البيان به لان الاب انما يكون مضافا
الى الابن من هذه الحيثية قوله ولا يلتفت الى ما يقوله صاحب
ايساغوجي رسم الجنس في التعليم الاول بانه المقول على كثيرين
مختلفين بالنوع في جواب ما هو ورسم النوع بانه المقول عليه وعلى
غيره الجنس في جواب ما هو فوقع الدور في ظاهر الرسمين وحمله فرفور
صاحب ايساغوجي على ان المضافين لما كان مهية كل منهما بالقياس
الى الاخر فيجب ان يوخذ كل واحد منهما في حد الاخر واشار الشيخ
في الشفاء الى انه ليس بحل الشك بل زيادة الشك بتعميمه لجميع المتضايفات
ثم بين ان ما كان بازاء لفظ النوع من لغة اليونانيين كان في الوضع
الاول يدل على صورة الشيء وحقيقته ثم نقل بحسب الاصطلاح
الى احد الخمسة فالنوع المستعمل في حد الجنس هو بالمعنى الاول اللغوي
فكانه قال الجنس المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو
ثم عرف النوع المصطلح بالجنس ولم يكن دورا تم النهج الثاني
النهج الثالث في التركيب الخبري اشارة الى اصناف القضايا
قيل عليه الصدق والكذب لا يمكن ان يعرفا الا بالخبر المطابق وغير
المطابق فتعريف الخبر بهما تعريف دوري والحق ان الصدق والكذب

من الاعراض الذاتية للخبر فتعريفه بها تعريف رسمي اورد تفسيرا للاسم وتعيينا للمعناه من بين سائر التركيبات ولا يكون ذلك دورا لان الشيء الواضح بحسب مهيته ربما يكون مكتنفا في بعض المواد بغيره ويكون ما تشتمل عليه من اعراضه الذاتية الغنية عن التعريف او غيرها مما يجري مجراها عاريا عن الالتباس فاذا اريد في الاشارة الى تعيين ذلك الشيء انما تحصيه وتجرده عن الالتباس وانما يكون دورا لو كانت تلك الاعراض ايضا مفتقرة الى البيان بذلك الشيء وههنا انما نحتاج الى التعيين صنف واحد من اصناف التركيبات فيه اشتباه لا انه لم تتعين بعد وليس في الصدق والكذب اشتباه فيمكننا ان نقول انما نعني بالخبر التركيب الذي تشتمل احد الصدق والكذب عليه كما لو وقع اشتباه في معنى الحيوان مثلا فيمكننا ان نقول انا نعني به ما يقع في تعريف الانسان موقع الجنس ولا يكون دورا قوله واما ما هو مثل الاستفهام وفي بعض النسخ من حيث قد يعبر بذلك عن الخبر وهذا تاكيد لما ذهبنا اليه فانه صرح بان الصدق والكذب يعرضان لتركيب واحد هو الخبر ولا يعرضان لغيره من التركيبات الا بعرض يعود بها خبرا بالقوة والتعريض بالاستفهام عن الخبر كما يقال تفضل بكنا ويراد به انك قلت كذا اريد تفضلك به وكذلك في سائرها قوله واصناف التركيب الخبري ثلثة وذلك لان التركيب اما ان يكون اول تركيب يقع عن مفردات او ما في قوتها او لا يكون بل يكون عما تركب مرة او مرارا اما المفردات فالتركيب المشتمل على الحكم منها لا يكون الا بحمل البعض على البعض او سلبه عنه وهو الحملي واما المركبات بالتركيب الاول المذكور وما يعرض فالتركيب المشتمل على الحكم اذا طرء عليها لم يمكن ان يحمل بعضها محمولا على البعض فان بعض الاقوال الجازمة لا يكون البعض الآخر فاذن لا بد من ان تعلق بعضها ببعض بوجود نسبة او لا وجودها بينها والنسبة يقتضي اما اتصالا او انفصالا فالذي يعتبر فيه وجود اتصال او لا وجوده هو

المتصل

المتصل والذي يعتبر فيه وجود انفصال او لا وجوده هو المنفصل فاذن التركيب الخبري ثلثة وانما قال واصناف التركيب الخبري ولم يقل وانواعه نظرا الى المواد وذلك لانا ان قلنا طلوع الشمس مستلزم لوجود النهار او قلنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لم يتغير مهية الخبر في قولينا عن خبريته المتعينة وقد يعبر عن التركيب بالحمل والوضع فاذن هذه الامور لا مدخل لها في تحصيل مهيات الاخبار المتعينة فليست بفصول لها بل هي اعراض تلحقها بحسب ما تقتضيه احوالها الخارجة بعد تحصيل خبريتها فيصيرها اصنافا واما اذا نظرنا الى الصور فلا اذن في ان الحملي والشرطي نوعان تحت الخبر وكذلك المتصل والمنفصل تحت الشرطي وح ينبغي ان يحمل الاصناف في قوله على اللغوي دون الاصطلاحي قوله اولها الذي يسمى الحملي وهو الذي يحكم فيه بما يعم الحمل فيما غير السالبة يسمى ايضا حمليا لان الاعدام قد تلحق بالملكات في بعض احكامها قوله والثاني والثالث يسمونها الشرطي اما المتصل فاستحقاقه لان يسمى شرطيا بحسب اللغة العربية ظاهر واما المنفصل فلحق به لانه يشاكله في التركيب وايضا حقيقة الشرطية هي تعليق احد الحكمين بالآخر وهو موجود في كليهما على السواء فلذلك سميا شرطيين قوله وهو ما يكون التاليف فيه بين خبرين وذلك لانقطاع تعلق الصدق والكذب بهما حال كونهما جزئين من شرطي ووجوب تعلقهما بالمؤلف قوله وهذا يسمى المتصل والوضعي او على سبيل ان احدهما يعاند الآخر ويباينه وهذا يسمى المنفصل انما سمي المتصل وضعيا لانه تشتمل على وضع المقدم المستلزم للتالي فان الشرط فيه لا يقتضي التشكك في المقدم كما ذهب اليه قوم بل يقتضي تعلق الحكم بوضعه فقط وباقي الفصل غني عن الشرح اشارة الى الايجاب والسلب الايجاب الحملي هو مثل قولنا الانسان حيوان ومعناه ان الشيء الذي نفرضه ليس من شرط موضوع القضية ان يكون

شك

موجودا في الاعيان فانا نحكم على موضوعات ليست بموجودة في الاعيان
احكاما ايجابية فضلا عن السلبية كما على اشكال هندسية لم نحكم
بوجودها ولا ان لا تكون موجودا في الاعيان فانا نحكم على موضوعات
موجودة كالعالم وما فيه بل من شرطه ان تكون متمثلا في الذهن مفروضا
شيئا ما بالفعل كقولنا فانه ينبغي ان نفرضه في الذهن انسانا بالفعل
فقط ثم اذا حكمنا عليه بانه كذا او ليس كذا فلسنا نريد ان هذا الحكم
حاصل في وقت ما معين او غير معين او في جميع الاوقات ولا انه
حاصل من حيث لا يعتبر فيه لو قيدنا اصلا حتى لو اردنا ان نوقته
لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم ولا نريد ايضا انه حاصل لشرط او قيد
مثلا لشرط كونه انسانا او غير ذلك ولا انه حاصل من حيث لا يعتبر فيه
شرطا اصلا حتى لو اردنا ان نقيده لشرط لكنا قد خالفنا مقتضى
ذلك الحكم بل نريد ان الحكم حاصل فقط من حيث يحتمل اقترانه بالتوقيت
واللاتوقيت والتقييد واللاتقييد ولنا ان نلحق به ما شئنا من ذلك
فيصير بسبب اقترانه به مخصصا بعد ان نقع عنه ذلك الاحتمال العام
لجميعها اما قبل الالحاق فهو مجرد عن جميع ذلك فهذا هو مفهوم
مجرد الحكم بالايجاب كان او بالسلب قوله والايجاب المتصل
مثل قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود اي اذا فرض الاتصال
قد يكون بلزوم كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقد
يكون باتفاق كقولنا ان طلعت الشمس فالحمار ناهق ويشملهما
الصحبة المطلقة فالايجاب في المتصلة هو الحكم بوجود لزوم التالي
للمقدم او صحبته اياه ان لم يكن اللزوم معلوما ولا الاتفاق سواء
كان لكل واحد من المقدم والتالي موجبة او سالبة من غير تقييد
ولا تقييد او توقيت ولا توقيت والسلب فيهما هو الحكم بلا وجود
هذا اللزوم او الصحبة كذلك والايجاب في المنفصلة هو الحكم بوجود
الانفصال او العناد بين اجزائها والسلب هو الحكم بلا وجوده

سواء كان اجزاؤها موجبة او سالبة او مختلطة منهما واجزاء
المنفصلة لا يستحق ان يسمى مقدما وتاليا وان سميت كان مجازا
وذلك لانها غير متميزة بالطبع اذ لا تفاوت في تقديم ايهما اتفق
ولانها يجوز ان تكون فوق اثنين ولذلك ذكر الشيخ التسمية بهما
في المتصلة دون المنفصلة اشارة الى الخصوص والاهمال والحصر
اذا كانت القضية حملية وموضوعها شيء جزئي سميت مخصوصة
اما موجبة واما سالبة مثل قولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب
واذا كان موضوعها كليا ولم يبين كمية هذا الحكم اعني الكلية والجزئية
بل اهمل فلم يدل على انه عام لجميع ما تحت الموضوع او غير عام الى جميع
ذلك ظ قوله وان كان انما يبين ان الحكم في البعض ولم يتعرض
للباقي فنقول الحكم على البعض لا ينافي الحكم على الكل فان بعض
الناس حيوان كما ان كلهم حيوان بل الحكم الكلي يصدق معه الجزئي
ولا ينعكس ولذلك كان الجزئي اعم صدقا من الكلي وقد نسبوا
الى بعض الاوهام ان تخصيص البعض بالحكم يدل على كون الباقي
بخلافه والا فلا فائدة للتخصيص وذلك ظن لانه لا يجب ان يحكم على امثاله
انما الواجب ان يحكم على ما يدل الكلام عليه بالقطع دون ما يحتمله
والحاصل ان صيغة المحصورة الجزئية تدل على الحكم الجزئي بالقطع
مع الاحتمال الكلي ان لم يتعرض للباقي ومع عدم احتماله ان تعرض
وذكر ان الباقي بخلافه قوله واما سالبة كقولنا ليس بعض الناس
بكاتب اما قولنا ليس بعض الناس بكاتب فهو صيغة مطابقة
للسلب الجزئي محتملة لان يصدق معها السلب الكلي كما مر
واما قولنا ليس كل انسان بكاتب فهو صيغة للسلب عن الكل
لا للسلب الكلي ولا للسلب الجزئي اعني انه يدل على سلب الكتابة
عن جميع الناس لا عن كل واحد منهم ولا عن بعضهم ويحتمل ان
يصدق معه اما السلب الكلي واما السلب الجزئي ولا يمكن ان يخلو

عنهما معا في نفس الامر لكن اذا صدق السلب الكلي صدق الجزئي من
غير عكس والجزئي صادق معه دائما دون الكلي والحاصل
ان هذه الصيغة تستلزم السلب الجزئي قطعا ويحتمل معها السلب
الكلي كما كانت الصيغة الاولى من غير تفاوت هذا معنى قوله فان
نحواهما واحد وليسا نصان في السلب ونحوي الكلام هو ما يفهم
منه على سبيل القطع سواء دل عليه بالوضع او بالعقل قوله
واعلم انه وان كان في لغة العرب قد يدل بالالف واللام على العموم
فانه يدل به على تعيين الطبيعة فهناك لا تكون موقع الالف واللام
هو موقع الخ قد ذكرنا ان المعاني الاصلية التي سميناها طبايع
فانها من حيث هي هي ليست بكلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة
ولا كثيرة ولا واحدة وانما يصير شيئا من ذلك بانضياف لاحق
اليها يخصصها به فلا في تلك الطبايع اما ان يحكم عليها من حيث هي هي
او يحكم عليها مع لاحق تقتضي تعميم الحكم او تخصيصه مع لاحق
يجعلها واحدا شخصيا معينا ويحصل من الاول قضية مهملة
ومن الثاني محصورة كلية او جزئية ومن الثالث مخصوصة والالف
واللام يدل بالاشتراك على الاحوال الثلثة اما على العموم ويسمى لام
الاستغراق فكما في قولنا الانسان حيوان اي كل انسان وهي
محصورة كلية واما على تعيين الطبيعة فكما في قولنا الانسان
عام ونوع او قولنا الانسان هو الضحاك وهي مهملة واما على
التشخص ويسمى لام العهد فكما في قولنا قال الشيخ وهي مخصوصة
وباقي الفصل ظاهر اشارة الى حكم المهملة الحكم في المهملة على
الطبيعة المجردة المذكورة وصيغة القضية لا تدل بالوضع على كلية
الحكم ولا على جزئيته بل يحتمل كل واحد منهما ولا يخلو في نفس الامر
عنهما كما مر في السلب عن الكل لكن الكلية منهما تستلزم الجزئية
من غير عكس فالجزئية صادقة في كل حال والكلية باقية على الاحتمال

فاذن نحوي القضية الحكم على البعض بالقطع كما كان في المحصورتين
الجزئيتين وهذا هو السبب لكونها في قوة الجزئية وانما قيل في
قوتها لانها ليست تدل بالوضع على ذلك بل بالعقل والفاضل الذي
حكم بان دلالة الالتزام مهجورة في العلوم مطلقا فقد اضطر الى ان
حكم بان هذه الدلالة دلالة الالتزام والفاظ الكتاب خلطة ولما تبين
ان المهملة في قوة الجزئية وكانت الشخصيات مما لا يعتد بها في
العلوم فاذن القضايا المعتبرة هي المحصورات الاربع اشارة
الى حصر الشرطيات واهمالها والشرطيات ايضا قد يوجد فيها اهمال
وحصر فانك اذا قلت كلما حصر الشرطيات واهمالها لا يتعلق
بحال اجزائها في الحصر والاهمال بل بحال الاتصال والانفصال
فان الحكم بتعميم شيء منهما او تخصيصه يقتضي الحصر والحكم المجرد
من غير بيان تخصيص او تعميم يقتضي الاهمال وتقييد الحكم بحال
لا تقبل الشركة يقتضي الخصوص واما الحصر فذلك على ما بان نقول
كلية الحكم الايجابي في المتصلة اللزومية ليست تتكثر مرات
الوضع بل بحصول التالي عند وضع المقدم في جميع اوقات الوضع
ولا بذلك وحده بل وبتعميم الاحوال التي يمكن حصولها مع وضع
المقدم فانا اذا قلنا كلما كان زيد يكتب فيده متحركة فلسنا نذهب
فيه ان هذه الصحبة انما يحصل في مرات غير معدودة بل نريد انها
انما يحصل في جميع اوقات كتابته ولا نقتصر عليها الصاق بل نريد
مع ذلك ان كل حال يمكن ان يفرض مع كونه كاتبا مثل كونه
قائما او قاعدا او كون الشمس طالعة او كون الحمار ناهقا او غير ذلك
مما لا يتناهى فان حركة اليد حاصلة مع الكتابة في جميع تلك الاحوال
بشرط كون تلك الاحوال ممكنة مع وضع الكتابة فاذا كانت كلية
هذا نحو بيانها ان يكون في بعض الاحوال من غير تعرض لما فيها
ومثال ما يختص ببعض الاحوال قولنا قد يكون اذا كان هذا

حيوانا فان ذلك يلزم حال كونه ناطقا دون سائر الاحوال
والسالبة اعني لا فرد السلب لا لانه سالبة اللزوم على قياس
ذلك في البابين واما سالبة اللزوم فان لا يكون اللزوم الايجابي
اما الكلي او الجزئي صادقا بل الصادق اما الايجاب من غير لزوم
او سلب بحسب ما يقتضيه التقابل اما كلية الحكم الايجابي
في الاتفاق فهي تعميم اوقات صدق التالي مع صدق المقدم فقط
بالاتفاق من غير استلزام المقدم التالي وجزئيتها تخصيصها
وكلية الحكم السلبي اعني اتفاق السلب لا سلب الاتفاق
وهي ان لا يكون التالي صادقا مع المقدم في شيء من الاوقات
اتفاقا من غير لزوم وجزئيته على قياسه وقس سلب الاتفاق
على سلب اللزوم واما الاهمال في جميع ذلك فترك التعميم
والتخصيص والخصوص على قياسه واعلم ان وجود الحكم الكلي في
الاتفاقيات متعذر واما كلية الحكم الايجابي في المنفصلة فوجود
التعاند في جميع الاوقات والاحوال وذلك انما يكون لكون
احوالها متغايرة بالذات وجزئيته بكون التعاند في بعض الاوقات
والاحوال كما يكون مثلا بين الزايد والناقص في حال لا يكون
للتساوي وجه دون سائر الاحوال واهماله على قياس ذلك
واما سلب العناد فقد يقتضي اما صدق الاجزاء معا او كذبها
معا او صدق بعضها وكذب البعض من غير ان يقتضي صدق
هذا كذب ذلك ولا كذب ذاك صدق هذا فهذا ما يقتضيه
النظر في صورها دون موادها وصيغة كل واحد منها على ما ذكر
في الكتاب اشارة الى تركيب الشرطيات من الحمليات ٥ قد ذكرنا
ان المركبات من المفردات هي الحمليات والمركبات بعد التركيب الاول
من المركبات هي الشرطيات فيجب ان ينحل الشرطيات الى المركبات
الاولى قبل انحلالها الى المفردات واما الحمليات فانها ينحل الى المفردات

لا غير والفاظ الكتاب غنية عن الشرح اشارة الى العدول
والتحصيل وربما كان التركيب من حرف سلب مع غيره كمن يقول
زيد هو غير بصير ٥ لما كانت الدلالة اولا على الامور الثبوتية
وبتوسطها على الامور الغير الثبوتية كان من الواجب اذا قصدنا
الدلالة على امور غير ثبوتية ان نورد الالفاظ الثبوتية ونعدل
عنها بادوات السلب الى تلك الامور التي هي غير ثبوتية فان
كان من حق تلك الامور ان يدل عليها بالفاظ مولفة كالاقوال
فليضف اداة السلب الى تلك الاقوال التي هي غير ثبوتية كما مر
في القضايا السالبة والموجبة وان كان من حقها ان يدل
عليها بالفاظ مفردة فلتركب اداة السلب مع المفردات الثبوتية
التي يقابلها كقولنا لا بصير او غير بصير بازاء البصير في الاسماء
وما صح ولا يصح بازاء صح ويصح في الافعال ويكون حكم تلك
المركبات حكم المفردات وهي التي تسمى معدولة ومقابلة لانها لخلوها
عن اداة السلب بازائها محصلة وبسيطة ولما استمر هذا
القانون استعمل هذا التركيب في غير الثبوتيات ايضا كاللااعمى
ولا يزال على قياس الثبوتيات ايضا قوله ونعني بغير البصير اعمى
او معنى اعم منه ولما كان لبعض الاعدام المقابلة للملكات
اشيا محصلة في اللغات كالعمى والسكون والسكوت دون
بعض وكان الجميع في الحاجة الى العبارة عنها متساوية فاصطلح
بعضهم على اطلاق تلك الالفاظ اعني المعدولة في الدلالة
على الاعدام واخواتها بعضهم على ما يقتضيه الاعتبار العقلي
من اطلاقها على ما يقابل المحصلة مطلقا فكان غير البصير يدل
على الاعمى عند الطايفة الاولى وعلى كل ما ليس ببصير اي شيء كان
عند الاخيرة واتخذ بعض المنطقيين هذا التنازع موضع بحث
في هذا العلم قوله وبالجملة ان يجعل الغير مع البصير ٥ يريد

ان اللفظ المعدول لما كان بازاء اللفظ المفرد كان حكمه حكمه
في التركيب ولما كان ايجاب الشرطية وسلبها بحسب ثبوت الاتصال
او العناد ونفيهما لا بحسب كون اجزائهما موجبة او سالبة فكذلك ههنا
يكون القضية ايجابية اذا كانت حاكمة بثبوت المحمول المعدول للموضوع
وسلبية اذا كانت حاكمة بنفيه عنه قوله ويجب ان يعلم ان حق كل
قضية الى قوله يسمى رابطة تشير الى تعيين ما يرتبط به اجزاء القضية
بعضها ببعض فان الايجاب والسلب متعلقان بثبوت الارتباط ونفيه
ليتحقق من ذلك الفرق بين السلب والعدول واعلم ان الرابطة في المعنى
اداة لان معناها انما يحصل في اجزاء القضية الا انها قد يعبر عنها
تارة بصيغة اسم كما يقال زيد هو كاتب وقد يعبر عنها تارة بصيغة كلمة
وجودية كما يقال زيد يوجد ويكون كاتبا وتحذف تارة في بعض اللغات
كما يقال زيد كاتب والكلمات قد يشتمل عليها ولذلك يرتبط لذاتها بغيرها
كامر ولا يحتاج معها الى رابطة اخرى كما في قولنا قال زيد وكذلك الاسماء
المشتقة عنها اذا وقعت موقعها فالقضايا الخالية عنها اما بالطبع
واما بالحذف ثنائية والمشتملة عليها مغايرة للموضوع والمحمول ثلاثية
والفاضل الشارح اعترض على الشيخ بان قال الكاتب يقتضي الارتباط بغيره
لذاته اذ هو من الاسماء المشتقة بقوله وحقه ان يقال زيد هو كاتب
ليس بصحيح بل انما يصح ذلك في الاسماء الجامدة وحدها وقد سمي في
هذا الاعتراض لان الفعل انما يرتبط لذاته بفاعله دون ما عداه والفاعل
لا يتقدم الفعل في العربية فهو لا يرتبط لذاته باسم يتقدمه في حال من
الاحوال كالمبتدا وغيره فاذن يحتاج في ان يرتبط بالمبتدا مثلا اذا تعلق
به الى رابطة اخرى غير التي يشتمل عليها نفسه وكيف لا وهو يقع هنا
موقع اسم جامد فلو كان بدل زيد كاتب زيد يكتب مثلا حتى يكون
المحمول الفعل نفسه لكان ايضا من حقه ان يقال زيد هو يكتب لان
اسناد يكتب الى زيد المتقدم عليه ليس اسناد الفعل الى فاعله الذي

يرتبط لذاته بل هو اسناد الخبر الى المبتدا والفعل ههنا مع فاعله بمنزلة
خبر مفرد مرتبط على مبتدا برابطة غير ما به ارتبط الفعل بفاعله قوله
فاذا دخل حرف السلب في اراد ان الرابطة اذا تعينت سهل الفرق
بين السالبة والموجبة المعدولة لان اداة السلب ان تقدمت اقتضت
رفع السلب فصارت القضية سالبة وان تاخرت جعلها الربط جزءا
من المحمول فصارت معدولة وان تضاعفت وتخلل الربط بينهما صارت
سالبة معدولة واما في الثنائية فالفرق بينهما اما بالنية او بالاصطلاح
ان وقع على ان لا ذاتين كما يقال في اختصاص ليس بالسلب وغير
بالعدول قوله يسمى معدولة اقول وبعضهم يسمون هذه القضية
معدولية منسوبة الى المعدول الذي هو المفرد قوله وقد يعتبر
ذلك في جانب الموضوع ايضا نحو ذلك كقولنا غير البصير امي الا ان
القضية المعدولة اذا اطلقت فهم عنها معدولية المحمول وهذه
انما تقيد بالموضوع وقد نقل البحث في هذا الصنف لعدم التباسه
بالسالبة بخلاف الاول قوله وايضا فما ان المعدول قد ذكرنا
الخلاف في ان المعدول كغير البصير يطلق على عدم الملكة كالاعمى
او على ما ليس ببصير اي شيء كان وكان في اطلاق اعدام الملكات
على معانيها ايضا خلاف بعد الاتفاق على تفسير العدم بعدم
شيء عن موضوع من شانه ان يتصف بذلك الشيء فذهب بعضهم
الى ان الموضوع المذكور هو موضوع شخصي والاعمى لا يطلق الا على
من كان من شانه ان يكون بصيرا من اشخاص الحيوانات وبعضهم الى انه
موضوع نوعي او جنسي والاعمى يطلق مع ذلك على الاكمه الذي ليس
من شان شخصه ان يكون بصيرا لكن من شان نوعه ذلك وعلى فاقد
البصر من الحيوانات طبعا كالعقرب والخلد اللذين ليس من شان
نوعيهما ان يكونا بصيرين لكن من شان جنسهما ذلك فالذين
يحملون المعدول على عدم الملكة يطلقونه على احد هذه المعاني

الرابطه

ح

واما الذين يحملونه على ما تقابل المحصل يطلقونها عليها وعلى ما هو اعم منها كالجادات

لعوي

متعلق بالمنطق بل هو بحث لغوي يمكن ان يختلف بحسب اختلاف اللغات

والاصطلاحات قوله وانما يلزم على المنطقي ان يضع من بعد بيان ما يلزم

المنطقي في هذا الموضع وهو ان الفرق بين العدول والسلب بحسب

اللفظ وبحسب المعنى اما بحسب اللفظ فتقدم الرابطة على السلب

وتاخر عنه كما مر وقرافاد بقوله او كان مرتبطا بها كيف كان ان الاعتبار

في العدول انما هو بارتباط حرف السلب بالرابطة على الموضوع سواء

تاخر الحرف عن الرابطة كما في لغة العرب او تقدم عليها كما في لغة الفرس

في مثل قولهم زيد نابيناست واما بحسب المعنى فبان موضوع الموجبة

معدولة كانت او محصلة يجب ان يكون شيئا ثابتا عند من يحكم

بالايجاب عليه وموضوع السالبة لا يجب ان يكون كذلك وذلك

لان غير الثابت لا يصح ان يثبت له شي ويصح ان ينفى عنه كزيد المعدوم

فانه لا يصح ان يقال انه حي ويصح ان يقال انه ليس بحي لانه ليس بموجود

فلا يكون حيا وذلك الثبوت لا يجب ان يكون خارجيا فقط او ذهنيا

فقط كما مر بل يكون ثبوتا عاما محتملا لجميع اقسام الثبوت غير خاص

لشيء منها واما موضوع السالبة فيجوز ان يكون ثبوتيا ويجوز ان يكون

عدميا سواء كان ممكن الثبوت او ممتنعه والسالبة اعم تناولا

للموضوع من الموجبة ولاجل ذلك يكون السالبة البسيطة اعم من

الموجبة المعدولة اذا تشاركا في الاجزاء وكذلك السالبة المعدولة

من الموجبة البسيطة والاعتراضات التي اوردها الفاضل الشارح

على ذلك لما لم يكن قادحة في هذا البيان بل كانت معارضات وحججا

مبنية على اصول غير متقررة وكان الاشتغال بها مما يؤدي الى الاطناب

ولا نقتضي مزيد نفع اعرضنا عنها قوله الى القضايا الشرطية

لما كانت الشرطيات مؤلفة من قضايا لا من مفردات وكانت القضايا

ثلثا حملية ومتصلة ومنفصلة والواقعة منها في كل شرطية ثنتان

فتاليف

فتاليف كل شرطية متصلة كانت او منفصلة بشرط ان يكون المنفصلة

ايضا ذات جزئين انما يمكن ان يقع على ستة اوجه ثلثة متشابهة

الاجزاء وهي التي يكون من حمليتين او متصلتين او منفصلتين وثلثة

مختلفة الاجزاء وهي التي يكون من حملية ومتصلة او من حملية

ومنفصلة او من متصلة ومنفصلة وكل واحد من الثلثة الاخيرة

تقع في المتصلة وحدها على وجهين متعاكسين في الترتيب لاختلاف

حال جزئيها بالطبع فيكون لتاليف المتصلة تسعة اوجه ولتاليف

المنفصلة ستة اوجه امثلة المتصلات وهي من حمليتين كقولنا

اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومن متصلتين كقولنا

ان كان اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكان اذا كان

النهار معدوما فالشمس غاربة ومن منفصلتين كقولنا ان كان العدد

اما زوجا او فردا فعدد الكواكب اما زوج واما فرد ومن حملية ومتصلة

كقولنا ان كانت الشمس علة النهار فاذا كانت الشمس طالعة فالنهار

موجود ومن عكسهما بالعكس قولنا ذلك ومن حملية ومنفصلة

كقولنا ان كان الشيء ذا عدد فهو اما زوج واما فرد ومن عكسهما

ومن متصلة ومنفصلة كقولنا ان كان اذا كانت الشمس طالعة

فالنهار موجود فكان اما الشمس طالعة واما النهار معدوم ومن

عكسهما بالعكس امثلة المنفصلات وهي من حمليتين كقولنا اما

ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون ان

كانت الشمس طالعة فالليل موجود ومن منفصلتين كقولنا اما ان

يكون العدد اما زوجا واما فردا واما ان يكون اما زوجا واما منقسما

بمتساويين ومن حملية ومتصلة كقولنا اما ان لا يكون الشمس علة

لوجود النهار واما ان يكون اذا طلعت الشمس فالنهار موجود ومن

حملية ومنفصلة كقولنا اما ان يكون الشيء واحدا واما ان يكون

ذا عدد اما زوج واما فرد ومن متصلة ومنفصلة كقولنا اما ان يكون

اذا كان العدد فردا فهو زوج واما ان يكون العدد اما فردا واما زوجا
وهذه الامثلة مهملات موجبة مولفة من امثالها وقد يكون شخصيات
ومحصورات موجبات وسوالب تتالف بعضها من بعض ويتكثر وجوه
التاليف ولما كانت الشرطيات مولفة بعد التاليف الاول فهي
يكون مولفة اما تاليفا ثانيا اي من حمليات او ثالثا اي من شرطيات
مولفة من حمليات او رابعا اي من شرطيات مولفة من حمليات
وهلم جرا الى ما لا نهاية له قوله فانك اذا قلت اقتصر الشيخ من التاليفات
التسعة والستة على ايراد امثلة ثلثة اولها متصلة مهملة من
متصلة كلية ومنفصلة مهملة كلها موجبات وثانيها منفصلة
مهملة موجبة من متصلتين مهملتين احديهما موجبة والاخرى
سالبة وثالثها متصلة مهملة من حملية شخصية ومنفصلة
مهملة كلها موجبات والفاضل الشارح زعم ان تالي المثال الاول
وهو ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون
الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا يجب ان يكون منفصلة
مولفة من الشي ولازم نقيضه وهي يكون مانعة الخلو فان الشي
لو ارتفع مع ارتفاع لازم نقيضه الذي يرتفع معه نقيضه لارتفع
النقيضان معا وهو مح ولا يكون مانعة الجمع ان كان لازم النقيض
اعم من النقيض ويكون مانعتهما ان كان مساويا وانما يجب ان يكون
تالي المثال الاول هذه المنفصلة دون غيرها لان المقدم فيه يقتضي
استلزام طلوع الشمس لوجود النهار والحال لا يخلو من طلوع الشمس
ولا طلوعها فاذن لا يخلو من طلوع الشمس ووجود النهار اللازم لطلوعها
فالترديد بين المقدم ونقيضه الذي هو انفصال حقيقي يستلزم الترديد
بين المقدم ونقيضه الكلي ولازم عينه الذي هو الانفصال المذكور
قال والمنفصلة التي اوردها الشيخ مولفة من الشي وملزوم نقيضه
لانها مولفة من طلوع الشمس ولا وجود النهار وليس لا وجود النهار

نقيضه

لازما للاطلوع الشمس لان رفع التالي لا يلزم رفع المقدم بل الامر بالعكس
فاذن هو سهو اورده الشيخ نظرا الى المادة فان المقدم والتالي في المثال
متساويان ويصدق الانفصال بين اي جزئيه اتفق مع نقيض الآخر
فهذا ما اورده الفاضل الشارح عليه ويمكن ان يعارض بنقيضه
او من الشي ونقيض لازمه على ما اورده الشيخ وانما يجب ان يكون التالي
المذكور هذه المنفصلة لان المقدم يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود
النهار ويمتنع اجتماع طلوع الشمس مع لا طلوعها فاذن يمتنع اجتماع
طلوعها مع لا وجود النهار المستلزم للاطلوعها فالترديد بين المقدم
ونقيضه الذي هو انفصال حقيقي يستلزم الترديد بين المقدم
ومستلزم نقيضه الذي هو الانفصال المذكور والتي اوردها
الشارح مولفة من الشي ولازم نقيضه وهما ممكنا الاجتماع فاذن
هو سهو واورده الشارح نظرا الى المادة وحاصل هذا التطويل انه
اضاف الى مقدم المتصلة الاولى منفصلة سعها وتبع منفصلة
حقيقية مولفة من مقدم ذلك المقدم ونقيضه وعوض باضافة
منفصلة اليه تتبعها وتبع ايضا المنفصلة الحقيقية المذكورة وهو
اعني الشارح رجح الاولى على الاخيرة من غير رجحان والتحقيق
في ذلك ان المتصلة اللزومية يلزمها منفصلة مانعة الجمع دون الخلو
من عين المقدم ونقيض التالي وهي التي اوردها الشيخ ومنفصلة
مانعة الخلو دون الجمع من نقيض المقدم وعين التالي وهي التي اوردها
الفاضل الشارح ولا يلزمها منفصلة حقيقية بحسب الصورة ويتبين
ذلك اذا جعل اللازم في المثال اعم من الملزوم كحركة اليد للكتابة
ولا حرج على الشيخ في ايراد احد اللازمين دون الآخر والمثال الثاني
قوله اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا
ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود وم وقد وجد في كثير من النسخ
واما ان يكون ايضا وهو من سهو الناسخين قوله المنفصلات

يكون

منها حقيقية وهذه هي التي تمنع الجمع والخلو وتحدث من القسمة
الى الشيء ونقيضه فان النقيضين هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعا
ولكن ربما يورد بدل احد المتناقضين او كليهما مساويا في الدلالة
فيختفي المناقضة فيما كما نقال العدد اما زوج واما فرد ومنها
فيما كان الانفصال اما ما ينفصل الى جزئين فقد مر ذكره واما ما ينفصل
الى اكثر فبان يورد بدل الاجزاء ما ينفصل الاجزاء اليها من اجزاء الاجزاء
كقولنا كل عدد اما تام واما زايد واما ناقص وهو يتشعب من قولنا
انه اما تام واما غير تام وغير التام اما زايد واما ناقص وكذلك اذا انفصلت
سائر الاجزاء الى اجزاء اخر ويبلغ الاقسام ما بلغت ويكون مع ذلك
حاصرة مانعة الجمع والخلو ويكون اصل الانشعاب في الكل من القسمة
الى النقيضين قال الفاضل الشارح واعلم ان الذي يكون اجزاء الانفصال
فيه اربعة او خمسة ومع ذلك يكون محصورا فهو عندي موجود وانا اقول
ليس لهذا عندي وجه فان الاشكال محصورة في اربعة والكليات
في خمسة ولعل النسخة التي وقعت اليه من شرحه سقيمة وليستكشف
من سائر النسخ واما ما كان غير داخل في الحصر فكقولنا المسطحة المصلعات
اما مثلث او مربع او مخمس وكذلك الى ما لا نهاية هي قوله ومنها غير حقيقية
اذا حذف احد قسمي الانفصال الحقيقي واورد بدله ما لا يساويه
بل يكون اما اخص منه او اعم حدثت منفصلة غير حقيقية مانعة
الجمع وحده او الخلو وحده اما الاول فلان الشيء لو اجتمع مع ما هو
اخص من نقيضه لزم منه اجتماع النقيضين فان ما هو اخص
من النقيض يستلزم النقيض ولما احتمل ان يصدق نقيضه ولا يصدق
معه ما هو اخص منه احتمل ان يرتفعا معا واما الثاني فلان الشيء
لو ارتفع مع ما هو اعم من نقيضه لزم منه ارتفاع النقيضين
فان النقيض ايضا يرتفع بارتفاع ما هو اعم منه ولما احتمل ان يصدق
ما هو اعم من نقيضه ولا يصدق معه النقيض احتمل ان يجتمعا

معا ومثال الاول ان نقول هذا الشيء اما حيوان او ليس بحيوان
والشجر اخص من اللاحيوان فنورده بدله او نقول هذا الشيء اما شجر
او اما ليس بشجر والحيوان اخص من اللاشجر فنورده بدله فيحصل
منهما قولنا هذا الشيء اما حيوان واما شجر مانعة الجمع دون الخلو لانه
لا يكون شيء واحد شجرا وحيوانا معا ويمكن ان غيرهما كالجبل
وحجر يكون قد اوردنا بدل النقيض ما يمكن معه ويستلزم لا ما يجب
معه ويلزمه لان الخاص يمكن ان يكون مع العام ويستلزمه ولا يجب
ان يكون معه او يلزمه ومثال الثاني ان نقول زيد اما في البحر او ليس فيه
ولم يغرق اعم من قولنا ليس في البحر فنورد بدله او نقول زيد اما غرق
او لم يغرق وفي البحر اعم من قولنا غرق فنورد بدله يحصل منهما قولنا
زيد اما في البحر واما لم يغرق مانعة الخلو دون الجمع لانه لا يكون ليس
في البحر وقد غرق ويمكن ان يكون في البحر ولم يغرق وح يكون قد اوردنا
ما يلزم النقيض ويجب معه واعلم ان استعمال الحقيقي اكثر من
ان يحصى واما الاخيران فقد يستعملان في جواب من يقول هذا
الشيء شجر حجر معا وذلك بان يرد قول اما بترديد الصدق فيما
فيقال هو اما شجر او حجر اي اما هذا صادق او ذلك او بترديد الكذب
فيهما فيقال اما ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا اي اما هذا
كاذب او ذاك ويكون الاول بانفراده مانعة الجمع والثاني مانعة الخلو
ويحصل من كل واحد منهما امتناع اجتماع الوصفين في ذلك
الشيء وينضاف الى ما سلم ذلك القايل من امتناع خلوه عنهما فيجتمع
من ذلك معنى منفصلة حقيقية واعلم ان كل واحدة من هذه المنفصلات
قد تتالف في اللفظ من موجبتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد
وهذا الشيء اما شجر واما حجر وهذا الموجود اما دائم الوجود واما ممكن
الوجود ومن سالبتين كقولنا العدد اما ليس بزوج واما ليس بفرد
وهذا الشيء وهذا الموجود اما ليس بدائم الوجود واما ليس بممكن الوجود

اما ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا ومن موجبة وسالبة كقولنا
العدد اما ينقسم بمتساويين او لا ينقسم وهذا اما انسان او ليس بحيوان
وهذا حيوان او ليس بانسان وهذا من حيث اللفظ واما من حيث
المعنى فالحقيقة لا بد وان يتالف عن موجبة وسالبة لا غير
لما مر ومانعة الجمع يمكن ان يتالف منهما ويمكن ان يتالف من موجبتين
وذلك ظ لا يمكن ان يتالف من سالبتين لان الموجبة الحقيقية
لا يستلزمها سالبة حقيقية ومانعة الخلو يمكن ان يتالف منهما
ويمكن ان يتالف من سالبتين لان السالبة يمكن ان يكون لازمة
للموجبة ولا يمكن ان يتالف من موجبتين لاشتمالها على ما تشتمل عليه
الحقيقة وزيادة قوله وقد يكون لغير الحقيقي ه يريد المواضع التي
يستعمل فيها حرف العناد ولا يراد منع الجمع او الخلو مثاله يقول رايت
اما زيدا واما عمرا واحين تشك في رويتهما ويقول العالم اما يعبد الله
واما ان ينفع الناس اي غالب احواله هذان الفعلان وهذا مما يتعلق
باللغة قوله ويجب عليك ان تجري ه هذا بيان كلي لما يتعلق بالمتصلات
وهو بالاحالة على الحمليات فان حكمها في جميع ذلك واحد وقد مر الحصر
والاهمال من ذلك وسيجي بيان التناقض والعكس في موضعه ان شاء الله
وفي بعض النسخ امر المتصل والمنفصل وامر المنفصل ذي الجزئين مجرى
مجرى الحمليات في جميع ذلك الا العكس فان العكس لا يتعلق به
لعدم امتياز اجزائه بالطبع اشارة الى جهات تلحق القضايا وتجعل
لها احكاما خاصة في الحصر وغيره ه الادوات هي التي تلحق الهيآت
بالقضايا الا ان المنطقي لما كان نظره بالقصد الاول في المعاني اشار
الى الهيآت دون الادوات قوله انه قد يزاد ه المحمول قد يكون
اعم من موضوعه كالاجناس والاعراض العامة وقد يكون مساويا
كالفصول والخواص المساوية وقد يكون اخص منه كالخواص غير المساوية
ولفظة انما اذا دخلت على القضية دلت على نفي العموم عن المحمول

نقول ص

وهو معنى قوله يحصل الحمل مساويا او خاصا بالموضوع وليس اذا دخل
عليها دل على نفي دلالتها تلك فاثبت العموم قوله ونقول ايضا
ليس ه يريد ان هذه الصيغة تفيد اما المساواة في المعنى كما بين
الانسان والحيوان الناطق واما المساواة في الدلالة كما بين الضاحك
والناطق قوله ونقول في الشرطيات ايضا ه اذا هنا اي ثابتا ولفظة
لما تفيد مع الدلالة على استلزام التالي الدلالة على ان وجود المقدم
مسلم موضوع لا يحتاج الى بيان قوله وكذلك ليس يكون ه يريد به
ان القضية بهاتين الاداتين تصير محصورة كلية قوله ونقول
ايضا لا يكون النهار موجودا ه هذه والتي قبلها من القضايا تسمى محرفة
وهي التي تخلو عن ادوات الاتصال والعناد ويكون في قوة الشرطيات
ومعناها لا يكون النهار موجودا الا ان يكون الشمس طالعة وهي
من المتصلات في قوة قولنا كلما كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة
ومن المنفصلات في قوة قولنا اما ان لا يكون النهار موجودا واما ان
يكون الشمس طالعة قيل والاخير اقرب لانه لا يتغير اجزاوها قوله
ونقول ايضا ه وهذه ايضا من المحرفات وكل زوج فهو زوج المربع
اي مربعه يكون زوجا وليس كل ما مربعه زوج فهو زوج لان كثيرا
من المقادير الصم كجذر العشرة مثلا يكون مربعاتها ازواجا ولا يكون
هي اعدادا فضلا عن ان يكون ازواجا وكذلك القول في الفرد ومربعها
فالقضية المذكورة في قوة منفصلة مانعة الخلو هي اما ان لا يكون
زوج المربع واما ان لا يكون فردا معا فقد يكون لا هذا ولا ذاك
معا ومثال آخر له لا يكون زيد كاتبا وهو ساكن اليد فانه في قوة
قولنا اما ان لا يكون كاتبا واما ان لا يكون ساكن اليد لا يكون كاتبا
وساكن اليد معا ويمكن ان يكون غير كاتب وهو متحرك اليد كما في
حال الرمي مثلا اشارة الى شروط القضايا ه يذكر في هذا الفصل
لا يتحصل معاني القضايا الا بمراعاتها ورعاية امثالها وهي ستة الاول

حال الاضافة وقد ذكر مثاله الثاني حال الوقت كما يقال القمر منخسف
فليراجع في اي الاوقات هو فانه مختص بوقت توسط الارض بينه
وبين الشمس الثالث حال المكان كما يقال السقمونيا يسهل الصفراء
فليراجع في اي مكان هو فقد قيل انه لا يعمل في الصقلاب الرابع
حال الشرط وقد اورد مثاله وهو كل متحرك متغير الخامس حال الجزء
والكل السادس حال القوة والفعل وقد ذكر مثالهما وهذه الشروط
قد تذكر في باب التناقض مضافة الى شرطين آخرين كما يجي ان شاء الله
تعالى

النهج الرابع في مواد القضايا وجهاتها

اشارة الى مواد القضايا ذهب الفاضل الشارح الى ان ما يشبه
المحمول في القضية هو التالي لكونه محكوما به في القضية الشرطية
كالمحمول في الحملية واقول ما جرت العادة بان يوصف نسبة التالي
الى المقدم بالوجوب والامكان والامتناع وان كانت لا تخلو في نفس
الامر عنها وليس ايضا في اعتبار هذه الامور فيها على ما يعتبر في الحمليات
فائدة يعتد بها وان كان اللزوم والاتفاق يشبهان الضرورة
والامكان من وجه وليس ببعيد عن الصواب ان يقال ما يشبه
المحمول هو الوصف الذي يوصف الموضوع به ويوضع معه فانه نسبة
المحمول من حيث كونه وصفا للموضوع ويفارقه بان المحمول وصف
موضوع معه وكذلك الوصف نسبة الى الموضوع كما للمحمول بعينه
في انها لا تخلو من ان تكون اما واجبة او ممكنة او ممتنعة ولا بد للناظر
في احوال الموجهات من مراعاتها فان الغفلة عنها مما يقتضي الفساد
في ابواب العكس والقياسات المختلطة كما يجي بيانه واعلم ان نسبة
المحمول الى الموضوع غير نسبة الموضوع اليه والاولى هي المتعلقة
بالحكم دون الثانية ولذلك اختصت بالنظر اليها قوله
سواء كانت موجبة او سالبة ليشير الى الاحوال الثلثة المسماة
بالوجوب والامكان والامتناع وهو ظ قوله ونعني بالاحوال

نقول ونعني بالمادة مثلا الحالة التي للحيوان بالنسبة الى الانسان
في نفس الامر التي يصدق عليها لفظ الوجوب سواء نقول الانسان
حيوان او نقول الانسان ليس بحيوان فانا نعلم يقينا ان تلك النسبة
لا تتغير بهذا الايجاب والسلب وهي التي يعبر عنها بالوجوب في
الحالتين لو صرحنا بها وفي بعض النسخ يصدق عليها في الايجاب
هذه الالفاظ الثلثة لو صرح بها والوجه فيه ان الوجوب يصدق
على قولنا الانسان حيوان حالة الايجاب فانه حالة السلب يصير
امتناعا وكذلك الامتناع حالة السلب يصير وجوبا فهذه الالفاظ
تصدق عليها حالة الايجاب فقط دون السلب واعلم ان المادة
غير الجهة والفرق بينهما ان المادة هي تلك النسبة في نفس الامر
والجهة هي ما نفهم ونتصور عند النظر في تلك القضية في نسبة
محمولها الى موضوعها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء طابقت
المادة او لم تطابق وذلك لانا اذا وجدنا قضية هي مثلا كل ج
لا يمتنع ان يكون ب فانا نفهم ونتصور منه ان نسبة ب الى ج
هي النسبة المسماة بالامكان العام المتناولة للوجوب والامكان
الحقيقي على ما يجي ذكره وليست تلك النسبة في نفس الامر شيئا متناولا
للوجوب والامكان بل هي احدهما بالضرورة فاذن ظهر الفرق بين
تلك النسبة في نفس الامر التي هي المادة وبين ما نفهم ونتصور منها
بحسب ما تعطيه العبارة من القضية التي هي الجهة اشارة
الى جهات القضايا والفرق بين المطلقة والمطلقة في القضية يقابل
التوجيه تقابل العدم والملكة وقد يعد المطلقة في الموجهات
كما يعد السالبة في الحمليات فالمطلقة هي التي حكم فيها بايجاب او سلب
فقط من غير ان يبين شيء آخر من ضرورة او دوام او ما يقابلهما والا
تقابل الضد في بعض الاوقات تقابل الدوام اذا اعتبر التوقيت والقسمة
باعتبار الضرورة هي ضرورة الايجاب وضرورة السلب ولا دوامهما

فالضرورة والدوام يشملان الاول والثاني من الاقسام لانهما يشتركان
فيهما ويفترقان بالايجاب والسلب وبقي الثالث مقابلا لهما
وقول الشيخ المطلقة العامة هي التي بين فيها حكم من غير بيان ضرورة
او امكان او دوام او لا دوام يوهم انها تعم الاربعة وليس كذلك
فانها من حيث يبين فيها حكم انما يتناول ما يكون مشتملا على حكم
قد حصل بالفعل ولا يتناول ما يكون مشتملا على حكم لم يحصل الا
بالقوة فهي لا تعم الممكنة من حيث هي ممكنة وانما ذكر الشيخ ههنا
جميع الاقسام لانها تقابل المطلقة من حيث الاعتبار ولم يدخل
جميعها تحتها من حيث العموم قوله فاما ان يكون قد ... هذه
هي الامور التي يمكن ان يتقيد بها القضية التي بين فيها حكم والمطلقة العامة
انما يتناولها جميعا من حيث العموم ولم يذكر الاطلاق من حيث العموم
والاعتبار جميعا والضرورة اخص من الدوام لان كل ضروري دائم ما
دامت الضرورة حاصلة ولا ينعكس اذ من المحتمل ان يدوم شيء اتفاقا
من غير ضرورة فلذلك لما ذكر الضرورة ذكر بعدها الدوام وقيد
بالضرورة لئلا تتكرر الضرورة وسمي الخالي عنهما بالوجود فانه لا يعني بعدهما
الا الوجود فقط والقسمة حاصرة لان الحاصل اما ضروري او غير ضروري
وغير الضروري اما دائم او غير دائم قوله والضرورة قد يكون
لما فرغ من بيان الاطلاق وما يقابله شرع في بيان اقسام الضرورة فقسمها
الى مطلقة ومشروطة والمطلقة هي التي يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال
من غير استثناء وشرط واما فسر الضرورة بالدوام لكونه من لوازمها كما مر
ثم قسم المشروطة الى ما يكون الحكم فيها مشروطا اما بدوام وجود ذات
الموضوع واما بدوام وجود صفته التي وضعت معه واما بدوام
كون المحمول محمولا وهذه الثلثة هي المشروطة بما يشتمل عليها القضية
واما بحسب وقت معين واما بحسب وقت غير معين وهذان مشروطان
بما يخرج عن القضية فكانه قال والشرط اما داخل في القضية واما

خارج عنها والداخل اما متعلق بالموضوع واما متعلق بالمحمول والمتعلق
بالمحمول واحد لانه ايضا وصف وليس له ذات يباين ذات الموضوع
والخارج اما بحسب وقت بعينه او لا بعينه فجميع اقسام الضرورية
ستة واحدة مطلقة وخمسة مشروطة واعتبار هذه الاقسام في جانبي
الايجاب والسلب واحد غير مختلف الا في شرط المحمول فانك اذا قلت
زيد ليس بكاتب ما دام كاتبا لم يصح بل انما يصح اذا قلت ما دام ليس
بكاتب وح صيرت السلب جزءا من المحمول فكانت القضية موجبة
لا سالبة والفاظ الكتاب ظاهرة والموضوع قد يتعرى عن الوصف كالانسان
وقد يقارنه كالمتحرك والمحمول الذي يحمل بشرط الوصف ضرورة ويحتمل ان لا يكون
ضروريا في بعض اوقاته والاول داخل تحت المشروطة بحسب الذات
فلا فائدة في افراده قسما فالمشروطة بالوصف مطلقا يشمل الضروري
بشرط الذات وان قيد باللاضرورة الذاتية اختص بالقسم الثاني وح
وهو المراد ههنا بالمشروطة بحسب الوصف والضرورة بشرط المحمول لا يخلو
عنها قضية فعلية ابدا فانك اذا قلت ج ب فانه يكون بالضرورة
ب حال كونه ب وهي ضرورة متاخرة عن الوجود لاحقة به وسائر
الضروريات متقدمة على الوجود موجبة اياه واسم الضرورة يقع عليهما الا
بالتساوي والفائدة في اعتبار هذه الضرورة ان يعلم ان القضية خالية
عن سائر الضروريات مع كونها فعلية قوله والضرورة بالشرط
الاول الضرورة بالشرط الاول اعني بشرط وجود الذات تقع على ما يكون
للذات وجود دائما والاول يساوي الضرورة المطلقة في الدلالة وان
كان يغايرها في الاعتبار فان المشروطة باي شرط كان تغاير المطلقة
بالاعتبار وانما يتساويان لان الحكم فيها حاصل لم يزل ولا يزال والثاني
مباين لها بحسب الدلالة والاعتبار جميعا ثم المشروطة بالشرط ان لم تقيد
بلا دوام الذات بل تركت كما هي متناولة لقسميها دخلت المطلقة تحتها
فهما تشتركان في معنى اشتراك الاخص والاعم وذلك المعنى هو ثبوت

الحكم في جميع اوقات الذات فالاخص هو المطلقة التي يدوم ذاتها والاعم
هي المشروطة المذكورة المحتملة لدوام الذوات ولا دوامها وان قيدت
بلا دوام الذات كانت هي والمطلقة تشتركان في معنى ثالث غيرهما
اعم منهما اشتراك اخصين تحت اعم والمعنى المشترك فيه الذي هو اعم
المشروطة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها وانما يكون ذلك اذا اشترط
في المشروطتان لا يكون للذات وجود دائما وعلى التقديرين جميعا فما
يشتركان فيه اعني الضرورة التي بحسب الذات مطلقا هي المراد في
قوله قضية ضرورية وهي التي تقابل الامكان الذاتي ويوجد في بعض
النسخ بدل قوله اذا اشترط في المشروطة اذا لم يشترط في المشروطة وعلى
هذا التقدير يصير قوله ذلك بيانا للاعم الذي سيوجد فيه الاخص
تارة والاخصان تارة اخرى قوله واما سايرها فيه شرط فالاقسام
الاربعة الباقية من الضروريات وهي المشروطة بشرط وصف الموضوع
على الوجه الذي لا يشمل الضروري الذاتي وبشرط المحمول وبشرط الوقت
المعين وبشرط الوقت الغير المعين فهي مع الدائم الغير الضروري اقسام
المطلق الغير الضروري وظاهر ان هذه الضرورات لا تشمل الدوام
المطلق الذي يكون بحسب الذات لكون ذلك الدوام شاملا للضروري
الذاتي فالمطلق الغير الضروري ما فيه اما ضرورة من غير دوام واما دوام
من غير ضرورة وهذا المطلق اخص من المطلق العام الضروري الذاتي
وانما سميت هذه ايضا مطلقة لانه قد ذكر في التعليم الاول ان القضايا
اما مطلقة او ضرورية او ممكنة وهذه القسمة قد تمكن على وجهين
احدهما ان يقال القضية اما مطلقة او ضرورية او ممكنة وهذه
القسمة قد تمكن على وجهين احدهما ان يقال القضية اما مطلقة واما في
والموجبة اما ضرورية واما ممكنة وعلى هذا الوجه يكون المطلقة هي
العامة والثاني ان يقال القضية اما ان يكون الحكم فيها بالفعل او بالقوة
وهي الامكان وما بالفعل يكون اما بالضرورة او بالوجود الخالي عنها

ويكون

ويكون المطلقة بحسب هذه القسمة هي الوجودية من غير ضرورة وامثلة
المطلقات في التعليم الاول كانت مناسبة لكل واحد من الاعتبارين
فلاجل هذين الاحتمالين اختلف اصحاب المعلم الاول بعده في القضية
المطلقة فثاوفرسطس وثامسطيوس ومن تبعهما حملوها على العامة
الشاملة للضرورية والاسكندر الافروديسي ومن تبعه حملوها على
الخاصة الخالية عنها قوله واما مثال الذي هو دائم الجمهور من المنطقيين
لا يفرقون بين الضروري والدائم لان كل دائم كلي فهو ضروري فان ما لا ضرورة
فيه فانما تقع وقوعه فهو لا يمكن ان يدوم متناولا لجميع الاشخاص
التي وجدت والذي سيوجد مما يمكن ان يوجد وقد بينا ان كل ضروري
فهو دائم فالضروري والدائم يتساويان في الكليات واما في الجزئيات
فقد يختلفان كما يمثل به الشيخ في الانسان الذي يتفق ان يكون لونه
ابيض من غير ضرورة والدائم فيها يعم الضروري وغيره والعلوم انما تبحث
عن الكليات دون الجزئيات ولذلك لم يفرقوا بينهما اذ لا حاجة الى الفرق
والشيخ قد فرق بينهما لان النظر في المواد لا يتعلق بالمنطق فالمنطقي
من حيث هو منطقي يلزم اعتبار كل واحد منهما من حيث معنياهما
المختلفان سواء تساويا في موضع ما منهما او لم يتساويا قوله ومن ظن
انه لا يوجد في الكليات هؤلاء لما ظهر لهم ان الحكم الاتفاقي الخالي
عن الضرورة لا يكون الا كليا حكموا بان كل حكم كلي فهو ضروري ولم يفرقوا
بين الضروري الذاتي وغيره فظنوه ضروريا ذاتيا والشيخ رد عليهم بالوقتيين
فانهما ليسا ضروريتين الا في وقت ما قوله والقضايا التي فيها
هذه هي الاقسام الاربعة المذكورة ههنا لم يذكر الدائمة غير الضرورية
معها وقد سماها ههنا بالوجودية لانها تشتمل على وجود من غير ضرورة
ودوام فالمطلقة الخاصة اذا اشتملت على الدائمة غير الضرورية يكون
اعم منها اذا لم يشتمل عليها وينبغي ان لا تغفل عن هذا الاعتبار اشارة
الى جهة الامكان الامكان وضع اولا بازاء سلب الامتناع فالممكن

بذلك المعنى يكون واقعا على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع
ولا يقع على الممتنع الذي يقابله وذلك اذا اعتبر معناه في جانب الايجاب
ثم يلزم اذا اعتبر في جانب السلب ان يقع ايضا على الممتنع وعلى ما ليس
بواجب ولا ممتنع ويخلو عن الواجب فيصير حينئذ الامكان مقابلا
لكل واحد من ضرورتي الجانبين ولما لزم وقوعه على ما ليس بواجب
ولا ممتنع في حالتيه جميعا نقل اسمه اليه فكان الاول امكانا عاما
او عاميا منسوبا الى العامة والثاني خاصا او خاصيا وكان هذا الامكان
مقابلا للضرورتين جميعا فان الامكان نفسه ليس هو نفس سلب
الضرورة بل معنى يلازمه وذلك لتغاير مفهوميهما واما الاعتراض على
الشيخ بانه قال في الامكان الاول انه ما يلازم سلب ضرورة العدم
وهو الامتناع وانما كان الواجب ان يقول ما يلازم سلب ضرورة احد
الجانبين فليس عن وجه وذلك لانه عنى به المعنى الذي وضع الامكان
بازائه اولا لا الوضع وايضا الامكان معنى من شانه ان يدخل اما على
الايجاب او على السلب فمعناه من حيث هو وحده ما يلازم سلب
الامتناع ثم ذلك المعنى ان دخل على الايجاب صار الممكن ان يكون
غير ممتنع ان يكون وقابل ضرورة الايجاب فكونه ملازما لسلب ضرورة
هو احد الجانبين بحسب ما ينضاف اليه من الجانبين السلب واما هو
قبل الانضياف فبازاء سلب الامتناع فقط قوله وهذا الممكن يدخل
فيه الموجود الذي يريد ان الامكان الخاص لما كان بازاء سلب الضرورة
الذاتية عن الجانبين كان واقعا على سائر الضرورات المشروطة قوله
وقد يقال ممكن ويفهم هذا معنى ثالث للامكان وانما كثرت وجوه
استعماله لتكثر وجوه استعمال ما يقابله اعني الضرورة فهذا الامكان ما يقابل
جميع الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية وهو احق بهذا الاسم
من المذكورين قبله لان الممكن بهذا المعنى اقرب الى حاق الوسط بين
طرفي الايجاب والسلب وقد مثل فيه بالكتابة للانسان لان الطبيعة

بل

الانسانية متساوية النسبة الى وجود الكتابة او لا وجودها والضرورة
بشرط المحمول وان كانت مقابلة لهذا الامكان بالاعتبار فربما يشا
في المادة لكنها توصف بتلك الضرورة من حيث الوجود وتوصف
بالامكان من حيث المهية لا الوجود وانما قال وكانه اخص من
الوجهين ولم يقل وهو اخص من الوجهين لان الاخص والاعم
هما اللذان تدلان على معنى واحد ويختلفان بان احدهما
اقل تناولا من الآخر اما اذا دل احدهما على بعض ما يدل عليه الآخر
باشتراك اللفظ فانه لا يقال له انه اخص من الآخر الا بالمجاز وذلك
كما يسمى واحد من السودان مثلا بالاسود فلا يقال ان الاسود
يقع عليه وعلى صفته بالخصوص والعموم فالممكن ههنا يقع على
المعاني المذكورة بل على الاخير بجميع المعاني بالاشتراك فلذلك قال
كانه اخص قوله فتكون الاعتبارات اربعة انما ينبغي ان تكون
الاعتبارات خمسة لان ما له ضرورة ما في جانب الوجود والقسمة لا تصير
حاصرة بدونه فان جاز طيهما تحت قسم واحد هو الموجود الذي لضرورة
ما فينبغي ان يطوى الواجب والممتنع ايضا تحت قسم واحد هو الضروري
مطلقا ليكون الاقسام متناسبة ولعل الشيخ قد طواهما تحت قسم
واحد لجواز تشاركهما في المواد ولم يطو الواجب والممتنع لامتناع
تشاركهما قوله وقد يقال ممكن ويفهم وهذا معنى رابع للامكان
وهو الامكان الاستقبالي وانما اعتبره من اعتبره لكون ما ينسب الى
الماضي والحال من الامور الممكنة اما موجودا واما معدوما فيكون
اما ساقطا من حاق الوسط الى احد الطرفين ضرورة والباقي على
الامكان الصرف لا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال من الممكنات
التي لا يعرف حالها ايكون موجودة اذا جاء وقتها ام لا يكون وينبغي
ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده في الاستقبال
لان الاولين ربما يقعان على ما يتعين احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف

ركه

مكان

لكسوف

فلا يكون ممكنا صرفا قوله ومن يشترط في هذا ان يكون معدوما
بعض من اعتبر هذا الامكان لما تنبهوا لان الاتصاف بالوجود انما
يكون لضرورة ما والممكن ما لم يوجد لا بد اشترطوا فيه عدمه في
الحال حذرا من ان يلحقه ضرورة بسبب وجوده في الحال والشيخ
رد عليهم بان الوجود الحالي ان اخرجه الى ضرورة وجوده فالعدم الحالي
يخرجه ايضا الى ضرورة عدمه واذا لم يضر ضرورة العدم فلا يضر
ضرورة الوجود وحصل من ذلك ان الواجب فيه ان لا يلتفت الى
الوجود الحالي والى عدمه بل يقتصر على اعتبار الاستقبال اشارة
الى اصول وشروط في الجهات وههنا اشياء يلزمك ان تراعيها اعلم
ان الوجود لا يمنع الامكان وفي بعض النسخ الوجوب لا يمنع الامكان
المقوله في كل الاستقبال المراد على الرواية الاولى بيان ان الوجود
لا يمانع الامكان بكل واحد من المعاني المذكورة بيين بذلك دفع الشبهة
التي مر ذكرها بالكلية وذلك لان الوجود اما ان يعتبر من حيث يقتضيه
ضرورة ما ذاتية او غير ذاتية واما ان لا يعتبر لا من حيث كذلك
وهذه اقسام ثلثة والاول يدخل تحت الامكان الاول والثاني
يصدق عليه الامكان الثاني والثالث لا ينافي الامكان الاستقبالي
الذي هو اخص من الامكانات بطبيعة الامكان فضلا عما فوقه
وذلك لانه ينافي العدم الذي يقابله اذا اختلف وقتاهما فكيف
ينافي الامكان الذي هو اقرب من العدم اليه وانما قال يدخل تحت
الامكان الاول ولم يقل يصدق عليه لان الواجب اذا تعين
وعرف بالوجوب الذاتي فلا فائدة في ان يحمل الامكان عليه وان
كان صادقا عليه قبل وانما يدخل مع غيره تحت اسم الامكان بالض
داعية الى ذلك لان القصد من واضعه وعلى الرواية الثانية فالمراد
ان الوجوب والامكان وان تقابلا بحسب الاعتبار فلا يتمانعان
عن التوارد على المواد كالوجوب الذاتي مع الامكان الاول والوجوب

والوجوب بالغير مع الامكان الثاني ويكون على هذه الرواية قوله والموجود
في الحال لا ينافي المعدوم في ثاني الحال مسئلة اخرى منقطعة عن الاولى
قوله واعلم ان الدائم هذا بيان ايضا لما تقدم بمثال جزئي
سلبي وكان المورد قبل مثالا جزئيا ايجابيا ومعناه ظ قوله
واعلم ان السالبة الضرورية القضية الموجهة ليس براعية موضع
الجهة هو ما يلي الرابطة لانها بيان لنسبتها كما كان موضع اداة السلب
ايضا ما يليها لانها يقتضي رفعها فالسلب والجهة اذا اقترنا لم يخل
اما ان يكون الجهة متقدمة على السلب كما في قولنا بالضرورة ليس واما
والاول يقتضي ان يكون القضية سالبة جهتها تلك الجهة والثاني
يقتضي ان يكون الجهة مرفوعة وجهة القضية هي ما يقابل تلك الجهة
فالسالبة الضرورية هي التي يلازم الممتنعة وسالبة الضرورة ان
سلبت ضرورة ايجابية فهي يلازم الممكنة العامة السلبية وان
سلبت ضرورة سلبية فهي يلازم الممكنة العامة الايجابية وان سلبتهما
معا فهي يلازم الممكنة الخاصة والسالبة الممكنة ان كانت عامة
اشتملت على الممكنة الخاصة والممتنعة وان كانت خاصة كانت
لموجبتها ملازمة منعكسة كما يجيء ذكره وسالبة الامكان فان سلبت
العام فهي التي يلازم الضرورية المقابلة للممكن بذلك الامكان وان
سلبت الخاص فهي يلازم ما يتردد بين ضرورة الطرفين والسالبة
الوجودية التي بلا دوام ملازمة منعكسة لموجبتها وسالبة الوجود
بلا دوام فهي التي يلازم ما يتردد بين دوام الطرفين واما ان كان
الوجود بلا ضرورة فالسالبة الوجودية لا يلازم موجبتها بل نقيضها ان
دوام الطرفين الخالي عن الضرورة وسالبة الوجود الايجابي يلازم
ما يتردد بين ضرورة السلب ودوام الايجاب اشارة الى تحقيق
الكلية الموجبة في الجهات تحقيق القضايا هو تلخيص ما يفهم من
اجزائها وهو ينقسم الى ما يتعلق بالموضوع والى ما يتعلق بالمحمول

وقد ذكر الشيخ من القسم الاول ستة احكام اثنان سلبيان واربعة
ايجابية فالسلبيان هو انا لا نعني بقولنا كل ج كلية ج ولا الجيم
الكلي اي لا الكلي المنطقي فان الكلية هي العموم ولا العقلي وانما لم يذكر
الكلي الطبيعي لانه قد يكون موضوعا وذلك في المهملات وقد يكون
جزءا من الموضوع وذلك في المخصوصات والمحصورات وبيانه ان اخذ
مع لاحق شخصي مخصص كما في قولنا هذا الانسان كان موضوع المخصوصة
وان اخذ مع لاحق يقتضي عمومه ووقوعه على الكثرة فلا يخلو اما ان
ينظر الى تلك الطبيعة من حيث تقع عليها الكثرة او ينظر الى الكثرة من
حيث تلك الطبيعة مقولة عليها والاول هو الكلي العقلي والثاني ان
كان حاصرا لجميع ما هي مقولة عليه اي يكون المراد كل واحد واحد
مما يقال عليه ج او يوصف بج كان كليا موجبا والا جزئيا موجبا
والفاضل الشارح فهم من الكلية معنى الكل فاورد الفرق بين الكل
والكلي بما قيل من ان الكل متقوم بالاجزاء غير محمول عليها والكلي مقوم
للجزئيات محمول عليها وان الاجزاء محصورة والجزئيات بخلافها وغير ذلك
مما هو مذكور في مواضعه واورد الفرق ايضا بين الكل وكل واحد بان
كل واحد من العشرة ليس بعشرة والكل عشرة ولفظة من في هذا المثال
تفيد التبعيض وفي قولنا كل واحد من ج تفيد التبيين فهذا المثال
يشتمل على مغالطة بحسب اشتراك الاسم والمثال الصحيح ان يقال
مثلا كل واحد من الناس شخص واحد وليس كل الناس شخصا واحدا
واما الاحكام الايجابية فاولها انا نعني بكل ج كل ما يقال له ج
او يوصف بج لا ما هو طبيعة ج نفسها كما هو في المهملات وذلك
لان لفظة كل لا يضاف اليها هناك وثانيها انا نعني بج كل واحد
مما يوصف بج بالفعل لا بالقوة وخالف الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي
في ذلك فانه ذهب الى ان المراد به هو كل ما يصح ان يوصف به سواء
كان موصوفا بالفعل او لم يكن الا بالقوة وهو مخالف للعرف وللتحقيق

فان الشيء الذي يصح ان يكون انسانا كالنطفة لا يقال له انسان
وثالثها انا نعني به الموصوفات بج بالفعل على وجه يعم المفروض
الذهني والموجود الخارجي فلا نشترط فيه التخصيص باحدهما فانا
نحكم على كل واحد من الصنفين احكاما ايجابية وخالف جماعة من
المنطقيين في ذلك وذهبوا الى ان المراد به ما يوجد منها في الخارج
فقط على ما سياتي ذكره ورابعها انا نعني به الموصوفات بج سواء كان يوصف
به دائما او غير دائم بل اعم منهما وهذا الاطلاق الذي يتناول الدوام
واللادوام هو جهة وصف الموضوع بالنسبة الى ذاته التي اشرنا اليها
في صدر النهج فهذه احكام الموضوع واما الاحكام المتعلقة بالمحمول
فمنها ما يختلف الموجهات بحسبه قوله فذلك الشيء يوصف
بانه ب من غير زيادة اشار الى مفهوم الاطلاق العام مع الايجاب
الكلي وهو ظ قوله فان زدنا شيئا آخر فقد وجهناه يريد التنبيه
على ما يقابل الاطلاق والتوجيه بحسب الاعتبار قوله
وتلك الزيادة مثل ان نقول وهذا حال الموضوع وكون هذا الشرط
الذي يخالف شرط الضرورة تنبيها على الفرق بين الجهة التي لوصف
الموضوع بالنسبة الى ذاته وبين الجهة التي للمحمول بالنسبة الى الموضوع
قوله فانه ما دام موجود الذات فهو ب بالض وهذا بيان جهة
القضية قوله وان لم يكن مثلا ج يريد ان الحكم الضروري
انما يكون بحسب ذات الموضوع لا بحسب وصفه فانا اذا قلنا
الكاتب بالض انسان عنينا انه ما دام موجود الذات انسان حالة
كونه كاتبا وحالة كونه غير كاتب قوله ومثل ان نقول كل ج
ب يريد بيان ان الدائم غير الضروري وهو ظ وفيه تعريض بان
الدوام في الكليات لا يفارق الضرورة قوله وليس من شرط
القضية يريد ان المنطقي اذا طلب فحوى الكلام ولم يلتفت الى حال
المادة استوى الصادق والكاذب عنده فلا الصدق نافع في

استكشاف الفحوى ولا الكذب ضار قوله ومثل ان نقول كل واحد
مما يقال له ج ه البيان المذكور بيان حال الموضوع وقوله او حال كونه
متوكأ له ح وهو مما لا يدوم اشارة الى ما يكون الحكم فيه دائمًا ما دام
الموضوع موصوفا بما وضع معه وغير دائم بحسب الوصف والفاضل
الشارح يسمى الاول مشروطا والثاني عرفيا ويسمى المتناول منهما للضـ
والدوام بحسب الذات عاما وغير المتناول لهما خاصا ولم يفصل
احكامهما بحسب تفصيل الضـ والدوام الذاتيين وفي تفصيل ذلك
كلام لا يمكن ايراده ههنا والشيخ لا يعتبر الفرق بينهما في اكثر
المواضع ولم يذكر المشروط بالمحمول ههنا لان الموصوف بب وقتا
بعينه او بغير عينه يمكن ان يكون كذلك بالضـ ويمكن ان يكون
كذلك لا بالضـ والثاني هو المشروط بالمحمول فاذن هو داخل فيما ذكره
وهذا الوجودي هو الوجودي اللادائم قوله ومثل ان يقول كل واحد
مما يقال ه هؤلاء القوم يجعلون الموضوع في القضايا الفصلية كل ما هو
ج بالفعل اما في الحال او في الماضي ولا يكون ما هو عند العقل
ج حرم ج او ما سيكون ج في المستقبل مما يمكن ان يكون ج داخلا
فيه وهو المذهب الذي ذكرناه في احوال الموضوع ثم اذا حكموا عليه
بانه ب مطلقا فقد ارادوا انه موصوف بب في وقت وجوده ذلك وهذا
مذهب سخيف قد ذكر فساده المعلم الاول وذلك لانه ما يوجد
ح وقتا ما هو بعض ما هو ج لا كله ولوجوه اخرى من الفساد تتبين
في ابواب القياسات ويطول شرحها قوله وح يكون قولنا كل ج ب ه
هذا مذهب آخر بايع من المذهب الاول وهو القول بان كل ج ب
بالضـ ما اشتمل على الازمنة الثلثة وبالامكان ما اختص بالمستقبل
ويلزم منه كون الجهة متعلقة بسور القضية لا بانتساب المحمول
الى الموضوع وطبيعتهما كما ذكرنا وذلك لانا لو فرضنا وقتا لا يكون
فيه سوى الانسان الحيوان موجود صح ان يقال كل حيوان انسان

من الحيوان بفرس بالاطلاق وقبل ذلك يصح ان يقال ذلك بالامكان
فيكون الاطلاق والامكان لكلية الحكم لا لكون الانسان بالنسبة
الى الحيوان كذلك قوله ونحن لا نبالي ان ه يريد لا نبالي ان نبين
لوازم هذا الاعتبار ايضا اذا فرض صادقا وان كان الاول هو
المناسب للاستعمال في العلوم والمحاورات وهو الذي يجب ان
يعتبر بحسب طبايع الامور اشارة الى تحقيق الكلية السالبة في
الجهات ه يشير الى ان المطلقة الكلية اذا كانت سالبة فهي على
قياسها اذا كانت موجبة اي انها تقتضي سلب المحمول عن جميع الآحاد
الموصوفة بالموضوع من غير توقيت ولا تقييد ولا ما يقابلهما بل على
وجه اعم منها جميعا وقد عدل بالعبارة عنها الى ما يشبه العدول
فقال كانه يقول كل واحد مما هو ج ينفى عنه ب من غير بيان
وقت النفي وحاله وذلك لغرض سنذكره قوله لكن اللغات التي
نعرفها اراد به ان المفهوم من صيغة السلب الكلي مع الاطلاق
في المتعارف من لغتي العرب والعجم هو سلب المحمول عن جميع آحاد
الموضوع في جميع اوقات كونها موصوفة بما وضع معه على وجه يعم
الدائم واللادائم والضروري واللاضروري بحسب الذات وهو اعم
من الضروري المشروط بالوصف لان الدائم بالوصف اعم من
الضروري وذلك لانه لا يصح ان يقال لا شيء من الانسان بنائم
وان كان الحكم صادقا على جميع الاشخاص وذلك لكونه غير صادق
عليهم في جميع اوقات كونهم انسانا وكذلك في لغة الفرس قوله
وههنا قد غلط كثير من الناس ايضا في جانب الكلي الموجب ه اي ظن
بعض الناس ان الموجبة المطلقة يفهم منها ايضا ايجاب المحمول
على جميع الآحاد في اوقات الوصف وليس ما ظنوه حقا فانه يصح
ان يقال كل انسان نائم وعلى المنطقي ان يبحث عن كل واحد
من الاعتبارين بانفراده اي الاطلاق العام والدوام بحسب

الوصف وقد يسمى الدائم بحسب الوصف بالمطلق العرفي منسوبا الى العرف لان العرف يقتضيه في السالب فالاسم على السالب حقيقة وعلى الموجب مجاز لكونه مشابها للسالب وهو ما يسميه الشارح عرفيا عاما قوله لكن السالب الكلي المطلق بالاطلاق العام ٥ هذا الكلام يوهم انه يريد السلب الى العدول ولو كان كذلك لكان له وجه وهو ان صيغة الموجبة لما كانت دالة على الاطلاق العام ولم يكن صيغة السالبة كذلك فاحتالوا للسالبة بان جعلوها معدولية حتى ارتدت الى الموجبة ودلت على الاطلاق مقارنا لمعنى السلب لكن الشيخ لا يريد به العدول على ما صرح به في الشفاء بل يريد به تقديم السلب على الرابط مع تقديم السور ٥ والموضوع عليه كما في قولنا مثلا كل انسان ليس يوجد دائما ولكنه قال هو ما يساوي قولنا ولم يقل هو قولنا قوله واما في الضرورة فلا بعد بين الجهتين ٥ اى لا بعد بين تقديم الموضوع على الجهة والسلب وبين تاخيره عنهما في الدلالة وان كان بينهما فرق بحسب الاعتبار وذلك ان الاول يقتضي ان المحمول مسلوب بالضرورة عن واحد واحد من الموضوع والثاني يقتضي ان المحمول مسلوب عن آحاد الموضوع باسرها سلبا ضروريا فالاول يقتضي تعلق ضرورة السلب بكل واحد يفرض بالفعل ويتضمن ضرورة السلب الكلي بالقوة لان الحكم على كل واحد يفرض يقتضي الحكم الكلي والثاني يقتضي تعلق ضرورة السلب بالكل بالفعل ويتعلق بكل يفرض تعلقا بالقوة لاشتمال الحكم الكلي على اى واحد يفرض والحاصل ان الاصل يساوى دلالتهما في جميع المواضع لولا مخالفة العرف في الصيغة المذكورة والفاضل الشارح قال السالب المطلق هو الدوام بخلاف الموجب فهذا الفرق انما ظهر في المطلقة ولم يظهر في الضرورية لان الضرورية لا تعقل الا مع الدوام اقول لو كان

والتوافق الاختلاف الذي ذهب اليه ليس بحسب المعنى بزيادة تاثير

ذلك كذلك لكانت الممكنة كالمطلقة اذ هي معقولة لا مع الدوام ولست بل هي ملحقة بالضرورية فظهر ان الفارق هو العرف لا غير . ويوجد في بعض النسخ ههنا زيادة وهي فصل آخر هو هذا تنبيه على مواضع خلاف النسخ ووفاق بين اعتباري الجهة والحمل ويكتب في آخر الفصل ان هذه الزيادة كانت ملحقة بالاصل بخط الشيخ الرئيس ابي علي والمراد في هذا الفصل من اعتبار الجهة هو ان يجعل الموضوع كل ما هو ج مثلا بالفعل بما هو في الحال او الماضي على ما يستعمل في المذهب الضعيف المذكور والمذهب التابع فيه كما مر ومن اعتبار الحمل ان يجعل الموضوع اعم من ذلك وهو كل ما هو ج في الوجود او عند العقل على ما يقتضيه التحقيق ولا شك ان بين المذهبين اختلافا ظاهرا في المعنى والاعتبار اما في الدلالة واللزوم فقد يتفقان وقد يختلفان اما مواضع الاتفاق فكما في بعض المواضع الجزئية من المحصورات واما مواضع الاختلاف فقد اورد لبيانها في هذا الفصل امثلة الاول وهو ان يقال في وقت لا يوجد فيه انسان اسود كل انسان ابيض مطلقا فيصدق بالاعتبار الاول لان كل انسان موجود في تلك الحال ابيض ولا يصدق بالاعتبار الثاني لان بعض ما هو انسان في العقل او في الوجود او في وقت آخر ليس بالابيض دائما وهكذا الحكم في المثال الثاني وهو قولنا كل لون بياض الا ان مادة المثال الاول ممكنة ومادة هذا المثال ضرورية فان سلب الابيض عن بعض الناس ممكن وسلب البياض عن بعض الالوان كالسواد ضروري ولذلك جعل الثاني مثالا لاختلاف دلالتي الممكن بالاعتبارين فانه قبل الوقت المفروض يصدق قولنا كل ما هو لون بياضا اى في ذلك الوقت من المستقبل ولا يصدق قولنا بالامكان الخاص كل ما هو لون في العقل هو بياض لان بعض الالوان كالسواد يمتنع ان يكون بياضا والمثال الثالث وهو قولنا كل حيوان انسان كالمثال الثاني بعينه واما الضروري فيتبين امره ايضا في هذين

الاحكام

يمكن ان يكون

المثالين لانه في ذلك الوقت يصدق قولنا كل حيوان موجود في الحال
فهو بالضرورة انسان من حيث الحرف ان الحيوان الموجود في هذا الوقت
يكون في كل الاوقات انسانا ولا يصدق قولنا كل حيوان بحسب العقل
او في سائر الازمنة انسان الا اذا جعل الفرض المذكور شاملا لجميع
الازمنة واظن ان هذا الفصل انما لحق في اكثر النسخ لعله فان به
ولذلك ايضا لم يورده الفاضل الشارح ونرجع الى الكتاب اشارة
الى تحقيق الجزئيتين في الجهات ٥ وذلك ظ قوله وقولنا بعض ج ٥ يريد
ان الوهم المذكور في الايجاب اعني ان الحكم الكلي يقتضي الدوام
بحسب الوصف واستدل على ذلك بان الحكم على البعض لا يوهم ذلك
بالاتفاق والابعاض متساوية في هذا الباب فاذن اذا كان الحكم
على كل بعض وجب ان يكون غير مقتضي الدوام المذكور ويكون مع
ذلك كليا والشرط في ان يكون الحكم كليا هو عموم العدد لا شموله الاوقات
وكذلك في جانب السلب ٥ يريد صحة اعتبار الاطلاق العام في السلب
فان من غلب على وهمه ما تقتضيه العرف ربما ظن ان ذلك الاعتبار
ليس بصحيح والدليل على صحته هو ما ذكره في الايجاب بعينه وباقي
الفصل ظ اشارة الى تلازم ذوات الجهة ٥ الموجهات منها ما يتلازم ومنها
ما يلزم غيرها من غير عكس ثم المتلازمات طبقات ثلث الوجوب
والامتناع والامكان الخاص وطبقات ثلث يقابل هذه الطبقات
وهي هذه

طبقة الوجوب — وما يقابله
بالضرورة يكون — لا يمكن ان لا يكون — ليس بالضرورة يكون — يمكن ان لا يكون
يمتنع ان لا يكون — لا يمتنع ان لا يكون

طبقة الامتناع — وما يقابله — طبقة الامكان الخاص
بالضرورة لا يكون — لا يمكن ان يكون — ليس بالضرورة لا يكون — يمكن ان يكون — يمكن ان لا يكون
يمتنع ان يكون — يمكن ان يكون — يمتنع ان لا يكون
ان يكون

وما يقابله
لا يمكن ان يكون
لا يمكن ان لا يكون

قوله

والامكان

والامكان في طبقتي الوجوب والامتناع بالمعنى العام وفي الباقية
بالمعنى الخاص واضا بطا ان الواقعة في كل طبقة متلازمة وكذلك
الواقعة في مقابلة كل طبقة يلزم كل واحدة من الطبقتين الاخريين
من غير عكس وما في الكتاب غني عن الشرح وهم وتنبيه
والسؤال الذي يعول به قوم ٥ السؤال الذي ذكره ما استغلطه قوم
من المصنفين وهو مغالطة باشتراك الاسم وقد يخبطوا باستعمال
احد الممكنين اعني العام والخاص مقام الاخر في مواضع كثيرة فلذلك
بالغ الشيخ في ايضاح الحال فيه وبيان خبطهم بما في دونه كفاية
وذلك ظ ونختم الكلام في هذا النهج باحصاء الموجهات التي تحصلت
فيه وهي اثنتان وعشرون ٥ المطلقة العامة ٥ الضرورية المطلقة
المشروطة بالذات ٥ اللادائمة ٥ والضرورية الذاتية الشاملة لهما
والمشروطة بوصف الموضوع على الوجه العام ٥ وعلى الوجه الخاص
والمشروطة بالمحمول ٥ والتي بحسب وقت معين ٥ والتي بحسب وقت
غير معين ٥ الدائمة المحتملة للضرورية ٥ والدائمة اللاضرورية
المطلقة الخاصة ٥ اعني الوجودية باعتبار اللاضرورة ٥ وباعتبار اللادوام
الممكنة العامة ٥ والخاصة ٥ والتي هي اخص منهما ٥ والاستقبالية
المطلقة بحسب السور ٥ والضرورية بحسبه ٥ والممكنة بحسبه
المطلقة العرفية ٥ على الوجه العام ٥ وعلى الوجه الخاص وبه
تم النهج الرابع ويعقبه النهج الخامس والله اعلم
النهج الخامس في تناقض القضايا وعكسها اختلاف القضيتين قد يكون
لاختلاف اجزائهما وقد يكون لاختلاف الحكم فيهما اما بالايجاب
والسلب واما بالكلية والجزئية واما بالجهة واما بشيء اخر من
سائر اللواحق والاختلاف الحقيقي منها هو الذي بالايجاب والسلب
فان النفي والاثبات هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان
وسائر الاختلافات راجعة اليه لانها انما يكون اختلافا من

حيث لا يكون الحكم في احدهما واما على ما يكون في الاخرى او بما يكون
فيها او على الوجه الذي يكون فيها والا فلا اختلاف اصلا والاختلاف
بالايجاب والسلب ايضا قد يقع على وجه لا يقتضي اقتسام الصدق
والكذب وقد يقع على وجه يقتضيه والاول كما في قولنا هذا حيوان
هذا ليس باسود فانهما لا يقتسمانهما بل ربما يصدقان معا وربما
يكذبان معا والثاني قد يقع على وجه تقتضيه امر غير نفس الاختلاف
وذاته وقد يقع على وجه يقتضيه الاختلاف في نفسه والاول كما
في قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فانهما انما اقتسما الصدق
والكذب لتساوي الانسان والناطق في الدلالة لا لنفس الاختلاف
والثاني كما في قولنا هذا زيد هذا ليس بزيد فانهما اقتسما هما
لذات هذا الاختلاف لا لشيء آخر فالتناقض هو اختلاف قضيتين
بالايجاب والسلب على جهة تقتضي لذاتها ان يكون احدهما صادقة
والاخرى كاذبة والصدق والكذب قد يتعينان كما في مادتي الوجوب
والامتناع وقد لا يتعينان كما في مادة الامكان ولا سيما الاستقبالي
فان الواقع في الماضي والحال قد يتعين طرف وقوعه ووجوبا اذا كان
او عدما ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها متعينين
واما الاستقبالي ففي عدم تعين احد طرفيه نظرا هو كذلك في
نفس الامر ام بالقياس الينا فجمهور القوم يظنونه كذلك في نفس
الامر والتحقيق يأباه لاستناد الحوادث في انفسها الى علل يجب بها
ويمتنع دونها وانتهاء تلك العلل الى علة اولى يجب لذاتها كما تبين في
العلم الالهي فلا التعين من شرط التناقض ولا عدمه بل من شرط الاقتسام
كيف كان ولذلك قال الشيخ بعينه او بغير عينه ثم اكده بقوله حتى
لا يخرج الصدق والكذب منهما واشار بقوله وان لم يتعين في بعض
الممكنات عند جمهور القوم الى ما ذكرناه من رأيه فيه قوله
وانما يكون التقابل في السلب والايجاب اه يريد ان شرط الجهة

المذكورة

المذكورة في حد التناقض التي لذاتها يقتضي اقتسام الصدق والكذب
وهي تقابل السلب والايجاب وحده في المخصوصات ومع شرط آخر في
المحصورات فبين اولا معنى التقابل وثانيا ان الصدق والكذب كيف
يتعلقان بالمتقابلين ثم بين ان الانحراف عن التقابل يقتضي الانحراف عن
التناقض ثم شرع في بيان شرائط التقابل وبين انها باجمال شيء واحد
وهو ان تراعى في كل واحدة من القضيتين ما تراعيه في الاخرى حتى
يكون اجزاء القضيتين متحدة وبالتفصيل شرائط كثيرة منها الثمانية المشهورة
اثنان منها الاتحاد في الموضوع وفي المحمول وما يشتمل بهما يعني المفرد
والتالي وستة هي الاتحاد في الشروط الستة المذكورة في اخر النهج الثالث
وهي الاتحاد في الشرط وفي الاضافة وفي الجزء والكل وفي القوة والفعل
وفي المكان وفي الزمان قوله وغير ذلك مما عددناه اه يريد السور
والجهة والارتباط كالاتصال والانفصال ونحوها فان الاختلاف
في كل واحد منها يقتضي الانحراف عن التقابل قال الفاضل الشارح ان
هذه الستة يرجع الى اتحاد الموضوع والمحمول فان الاختلاف في الشرط كما
في قولنا الاسود جامع للبصر اي مع السواد وليس بجامع اي ليس معه وفي
الجزء والكل كما في قولنا الزنجي ليس باسود اي في سنه والزنجي اسود اي
بشرته يرجع الى الاختلاف في الموضوع والاختلاف في الاضافة كما في
قولنا زيد اب لعمرو وليس باب اي لبكر وفي القوة والفعل كما في قولنا
السيف قاطع اي بالقوة السيف ليس بقاطع اي بالفعل وفي المكان
كما في قولنا زيد جالس اي في الدار وليس بجالس اي في السوق وفي
الزمان كما في قولنا زيد موجود اي الآن وليس بموجود اي وقتا آخر راجع
الى المحمول واقول انها قد تقع بحيث يتعلق بالمفردات وحدها ويتعلق اه
اما بالموضوع وحده او بالمحمول وحده كما ذكره الا ان المفردات التي تختلف
باختلاف هذه الامور يصلح لان يوضع ويصلح لان يحمل فتخصيص البعض
باحدهما دون الآخر مما لا وجه له وقد يتعلق بحيث يتعلق بالحكم

نفسه من غير تخصيص لاحد جزئيه مثلا اذا قلت الشمس مجفف الثوب
الندي اي لن لم يكن الهواء باردا شديدا ولا مجففا ان كان باردا
لم يكن عدم برودة الهواء جزءا من الشمس التي هي الموضوع ولا من قولنا
مجفف الثوب الندي الذي هو المحمول بل كان شرطا في وجود الحكم وعدم
قارن قيد الشمس مع برودة الهواء هي غير الشمس مع عدم البرودة او قيد
تجويف الشمس الثوب مع البرودة غيره مع عدمها حتى يصير المشروط
جزءا من احدهما كان تعسفا وبالجملة كان غير ما يتمثل به من الاسود
مع السواد ولا مع السواد فان هذين الشرطين متعلقان بالاسود
وحده وكذلك اذا قلنا السقمونيا مسهل اي ببلادنا وليس بمسهل اي
ببلاد الترك لم يكن الكون بتلك البلاد جزءا من السقمونيا ولا من المسهل
بل يختلف الحكم بحسبهما فالحاصل ان اعتبار هذه الامور من حيث
تعلق الحكم غير اعتبارها من حيث يتعلق باجزائه والمراد ههنا
اعتبار تعلقها بالحكم حتى يكون اعتبارها مباينا لاعتبار اجزاء القضية
ومناسبا لما في الكتاب قوله فان لم يكن القضية شخصية ٥
يريد ان يبين ان المحصورات المتقابلة مع اختلافها في الكيف و مع
حصول الشرائط الثمانية فيها لا تتناقض الا مع شرط آخر وهو الاختلاف
في الكمية وذلك لان المتفقين فيها قد يصدقان معا كالجزئيتين
في مادة الامكان وقد يكذبان معا كالكليتين فيها ايضا فذلك الاختلاف
شرط تلك الشرائط وان كان مقتسما للصدق والكذب في مواد اخر كمواد
الوجوب والامتناع لكنه لا يقتضي الاقتسام لذاته والا لكان مقتسما
في جميع المواضع قوله ثم تلك الشرائط قد يحوج ٥ يريد ان ذوات
الجهة مفتقرة الى شرائط اخرى تزيد على هذه التسعة على ما نحققها
قوله فليكن الموجبتان اولا ٥ يريد امتحان المحصورات المتناقضة
في المواد الثلثة فاورد امثلتها وكان الصادق هو الموجبة في مادة
الوجوب والسالبة في مادة الامتناع والجزئية في مادة الامكان

والكاذب

والكاذب ما يقابلها قوله والمناسبات الجارية في مختلفات الكيفيات
والكميات ٥ جرت العادة بان يوضع لها لوح هكذا

كل ج ب — متضادتان — لا شيء من ج ب
موجبة كلية — سالبة كلية
متداخلتان — متناقضتان — متناقضتان — متداخلتان
بعض ج ب — داخلتان — ليس بعض ج ب
موجبة جزئية — تحت التضاد ٥ — سالبة جزئية

فمختلفا الكيفية متفقا الكمية
ان كانتا كليتين سميتا متضادتين
لجواز اجتماعهما على الكذب
دون الصدق وهو في مادة
الامكان وان كانتا جزئيتين
سميتا داخلتين تحت التضاد
لدخولهما تحت الكليتين وهما يجوز ان يجتمعا على الصدق دون الكذب
كما في تلك المادة بعينها ومتفقا الكيفية مختلفا الكمية وهما الواقعتان
في الطول سميتا متداخلتين لدخول احدهما في الآخر ومختلفاهما معا
المتقاطران سميتا متناقضين لامتناع اجتماعهما على الصدق او الكذب
في شيء من المواد اشارة الى التناقض الواقع بين المطلقات زعم جمهور
المنطقيين ان المطلقات تتناقض اذا تخالفت في الكيف والكم وغفلوا
عن شروط يختص بذوات الجهة لا يصير بدونها متناقضة والحق
ان المطلقات المتخالفة في الكيف والكم عامة كانت او خاصة قد تجتمع
على الصدق بل المتضادة التي هي اشد القضايا امتناعا عن الجمع
على الصدق قد تجتمع عليه ايضا اذا كانت مطلقة وذلك اذا كانت
المادة وجودية لا دائمة فان الحكم عليها بايجاب مطلق وبسلب مطلق
يصدقان معا كما في قولنا كل انسان نائم وبعضهم او كلهم ليس بنائم
قوله بل وجب ان يكون نقيض قولنا لما ابطل فهم حاول
تحقيق الحق فيه وبين ان نقيض المطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في
الكيف التي تعم الضرورية وغيرها وذلك لان الاقسام العقلية
هي اما دوام ايجاب ضروريا كان او لم يكن واما دوام سلب ضروريا
كان او لم يكن واما وجود خال عن الدوام والمطلقة العامة لا تحتمل

تشتمل على الاول والثالث وتخلو عن الثاني والسلب تشتمل على الثاني
والثالث وتخلو عن الاول فالمقابلة للايجابية هي الدائمة السلبية
والدائمة الموجبة فان المقابلة للمطلقة العامة هي الدائمة المخالفة
في الكيف ولا يجب ان يكون بعضها ضرورية مخالفة لانهما يكذبان
معا ان كانت المادة دائمة لا ضرورية مخالفة للمطلقة وموافقة للضرورية
اما المطلقة فانما يكذب لان المادة دائمة مخالفة لها واما الضرورية
فلانها لا ضرورية والشيخ اورد المحصورات الاربع بالتفصيل وابتدا
بالكليتين وبين ان نقيضهما الدائمتان الجزئيتان ثم قال وانت تعرف
الفرق بين هذه الدائمة والضرورية يعني تتناول الدائمة لها ولغيرها
وانما قال ذلك لان الفرق بينهما في الجزئيات ظ ثم قال ونقيض قولنا
بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دائما يسلب عنه ب
وهو بطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لا شيء من ج
ب بحسب التعارف المذكور الى قوله كل ج دائما هو ب وفيه نظر
وهو ان السالبة الكلية من الدائمة والمطلقة العرفية انما يتطابقان
في اعتبار الدوام والاشتمال على الضرورة واللاضرورة ويختلفان
في ان الحكم في احديهما بحسب الذات وفي الاخرى بحسب الوصف
فاذن ليستا متطابقتين على الاطلاق ولو كانتا متطابقتين مطلقا
لكان المطلقة العامة مناقض للمطلقة العرفية وليس كذلك على ما سيجي
قوله واما المطلقة التي هي اخص قد ذكرنا ان الوجودي تارة
يعتبر فيه اللاضرورة وتارة يعتبر فيه اللادوام والمطلق العام انما
يفضل على الاول بالضروري الذاتي وعلى الثاني بالدائم المحتمل للضرورة وري
فنقيضاهما نقيض المطلق العام مضافا اليه ما يحلبان عنه مما هو
داخل في المطلق العام اعني نقيض الوجودي اللاضروري اما ضروري
موافق واما دائم مخالف ونقيض الوجودي اللادائم دائم اما موافق
واما مخالف واعلم ان الجهات المتباينة اذا وقعت في نقيض قضية

ذات

ذات جهة واحدة كما وقعت ههنا فالواجب ان يوضع موضع ذلك
النقيض قضية واحدة على وجه لا يخرج الحكم فيها عن احدى تلك
الجهات لو امكن قوله فاذا قلنا فيها كل ج ب وفي بعض النسخ
اي بل اما دائما بعض ج ب او ب مسلوب عنها كذلك والصحيح
هو الاخير وحده لان نقيض الوجودي اللادائم والاول ليس بنقيض
لاحد من الوجوديين بل انما هو نقيض الممكن الخاص ولعل السهو انما
وقع من الناسخين ومما يدل على ان الحق هو الاخير انه اورد في نقائض
باقي المحصورات دوام الطرفين لا ضروريتهما قوله واذا قلنا
اي لا نجد قضية تشتمل على الدائمتين المختلفتين لا منقسمة فيها بالسلب
والايجاب لانهما في الكل والبعض لا يتداخلان ولعسر وجودها
كما لو وضعت جهة تشتمل على الدائمتين المختلفتين فقط ثم قيل في
هذا الموضع ان الحكم على بعض ج بب بتلك الجهة قوله ونقيض
قولنا بعض ج ب ونذكر لك ظ واعلم ان قولنا كل ج دائما اما ب واما ليس ب
يصدق في ثلث مواضع احدها ان يكون ايجابه على كل ج دائما والثاني
ان يكون سلبه عن كل ج دائما والثالث ان يكون ايجابه على البعض
وسلبه عن الباقية دائمين قوله ولا تظنن بريد ان سلب
الاطلاق الذي هو نقيض الاطلاق ليس هو اطلاق السلب الذي
هو احد قسمي الاطلاق فان سلب الاطلاق العام يقع على الضرورة
المخالفة وسلب الاطلاق الخاص يقع على الضروريتين جميعا واطلاق
السلب لا يقع عليها وقد مر بيان هذا مرة اخرى حين قال والسالبة
الوجودية التي بلا دوام هي غير السالبة الوجود بلا دوام قوله
فان اردنا ان نجد للمطلقة الباعث على هذا ان المعلم الاول وغيره
قد يستعملون في القياسات المطلقة نقائض بعض المطلقات على
انها مطلقة ولذلك حكم الجمهور بانها تتناقض فلما ابطلها الشيخ
اراد ان يجعل لذلك محملا فتمسك بمحملين اولاهما حمل المطلقة

على العرفية وهو أن يكون الحكم دائما بدوام وصف الموضوع وح يكون
هذا المطلق أخص من المطلق العام والحال بينه وبين المطلق الخاص
مختلف في العموم فإنه يشمل الضروري أو الدائم بخلاف المطلق الخاص
والمطلق الخاص يشمل اللادوام بحسب الوصف بخلافه قوله
فإذا اتفقنا على هذا كان هذا موضع بحث ونظر لأنه إن أريد به
أن المطلقات العرفية متناقضة كان باطلا فإن دوام الإيجاب
بحسب الوصف لا يناقض دوام السلب بحسبه لاحتمال
كون الحكم لا دائما بحسبه إيجابا أو سلبا وإن أريد به أن المطلقة
العرفية والخاصة كان أيضا باطلا لأنهما يجتمعان على الصدق عند
كون الحكم عرفيا لا دائما بحسب الذات موافقا للمطلقة العرفية
فإن المطلقة العرفية تصدق معه لكونه عرفيا والمطلقة العامة
والخاصة المخالفة تصدقان أيضا معه لكونه لا دائما بحسب الذات
بل الحق فيه أن نقيض المطلقة العرفية هي مطلقة عامة وصفية مخالفة
وذلك لأن الدوام يقابل الإطلاق العام فلما كان الدوام هاهنا
بحسب وصف الموضوع فينبغي أن يكون الإطلاق العام أيضا بحسبه
لوجوب اتحاد الشرطين في طرفي النقيض كما مر وبهذا الإطلاق
يشمل الدوام المخالف واللادوام كليهما بحسب الوصف وهو أخص
من الإطلاق العام بحسب الذات بالعرفي اللادائم المخالف لكنا
نكون أي كان الإطلاق أولا عبارة عن مجرد الإثبات والنفي
وهاهنا قد لحقه شرط ما وهو الدوام بحسب الوصف قوله
ومع ذلك فقد ذكرنا أن المحصلين من أهل هذه الصناعة في تفسير الإطلاق
رأيين أحدهما أنه يشمل الضروري كما ذهب إليه ثامسطيوس وهو العام
والثاني أنه لا يشمله كما ذهب إليه الإسكندر وهو الخاص والشيخ
أراد أن يبين أن كل واحد من الرأيين يمكن أن يخصص على الوجه
الذي ذهب إليه هاهنا حتى يتمشى التناقض في المطلقات

بحسب

ناقضها المطلقة العامة م

بحسب الرأيين جميعا وبيانه أن العرفي يمكن أن يؤخذ متناولا للضروري
ويكون عاما ويمكن أن يؤخذ غير متناول لها ويكون خاصا فالمطلق
العام العرفي هو الذي يوافق الرأي الأول والخاص وهو العرفي الوجودي
يوافق الإسكندري قوله لأنه ليس إذا كان كل ج ب يعني
ليس إذا صدق العرفي يجب أن يصدق الضروري الذاتي بل قد
يصدق العرفي ولا يصدق الضروري وذلك حين كونه وجوديا
فالعرفي الوجودي مطلق غير ضروري كما ذهب إليه الإسكندر
مع أنه يتناقض في جنسه ونقيضه وهو بعض العرفي العام مضافا
إلى الضروري الذاتي الموافق قوله والقوم الذين سبقونا يريد
أن الجمهور من المنطقيين لا يمكنهم التخلص عما ذهبوا إليه وهو
القول بكون المطلقات متناقضة على الإطلاق وذلك لأنه لا يمكنهم
أن يحملوا المطلق المذكور في التعليم الأول على ما ذهبنا إليه هاهنا
في جميع المواضع فإن من أمثلة التعليم الأول للمطلقات قوله كل فرس
مستيقظ وكل نائم مستيقظ وما يجري مجراهما مما لا يمكن حمله على
العرفي وكذلك في الاستعمالات فإن في التعليم الأول قد استعمل
المطلقة حيث لا يمكن استعمال العرفية هناك قوله وإن كانت
الحيلة هذا هو الحيلة الثانية لأن نجعل المطلقات بحيث تتناقض
وهو أن يراد بالموضوع ما يوجد منه في زمان معينة من الماضي
أو الحال كما ذهب إليه قوم في تفسير المطلق وقد ذكرناه قوله
لا يعم كل آحاد. إشارة إلى ما ذكرنا من أن هذا الاعتبار يقتضي
جزئية الحكم وإنما يصح التناقض بحسب هذا الاعتبار لأن الحكم
على جميعات زمان ما بأنها إن جميعها ب وبأن بعضها ليس ب
في ذلك الزمان بعينه مما لا يجتمعان على الصدق ولا على الكذب
أقول وهذا أيضا يحتاج إلى شرط آخر وهو كون ذلك الزمان
مطابقا للحكم غير محتمل لأن ينقسم إلى أجزاء يمكن أن يقع الحكم

في بعضها دون بعض فيجتمع الوقوع واللاوقوع معاً في ذلك الزمان
ويصدقان معاً مثلاً اذا قلنا كل انسان موجود في نهار هذه الجمعة
فهو صائم ذلك النهار فانه يناقض قولنا بعضهم ليس بصائم ذلك
النهار واما اذا قلنا كل انسان موجود في نهار هذه الجمعة فهو مصلي
فيه فانه لا يناقض قولنا بعضهم ليس بمصلي فيه لانه يمكن ان يكونوا
مصلين في بعض اجزائه غير مصلين في البعض الآخر فيصدق الحكمان
معاً كما ذكرنا في المطلقات الا ان يقيد احد الطرفين بالدوام كما
كان ثم قوله وقد قضى بهذا قوم يريد ان هذا مذهب قوم
في تفسير الاطلاق كما مر لكن الفساد متوجه عليهم من وجهين احدهما
انه لا يمكنهم الاستمرار على مذهبهم في جميع المواضع مثلاً اذا ارادوا
عكس السالبة الكلية المطلقة وكان المادة قولنا لا واحد من الكاتب
الموجودين في هذا الزمان بمالك الف وقد ذهب ينعكس عندهم
الى قولنا لا واحد ممن يملك الف وقد ذهب بكاتب ولا يبقى الموضوع
على شرطه فانه يمكن ان لا يكون في هذا الزمان من يملك الف وقد
ذهب اصلاً مع ان هذه القضية يلزمهم ان يجعلوها ايضاً مطلقة
اذ ليست بضرورية ولا ممكنة على تفسيرهم ولا خارجة عن هذه
الثلاثة عندهم فظهر ان مذهبهم لا يستمر وثانيهما انهم يحتاجون
الى الاعراض عن مراعاة شرائط كثيرة الفوائد في العلوم وغيرها وذلك
كاعتبار الجهات التي يكون بحسب انتساب المحمولات الى الموضوعات
في طبايعهم وهم حين يجعلون الجهات متعلقة بالاسوار معرضون
عنها ضرورة قوله اشارة الى تناقض سائر ذوات الجهة قد مر ان الاطلاق
العام والدوام المحتمل للضرورة المتخالفين متقابلان فنقيض هذه
الدائمة مطلقة عامة مخالفة لها في الكيف ونقيض الدائمة اللاضرورية
هو تلك ايضاً مضافة الى الضرورية موافقة وقد بينا ان المطلقة التي
بحسب الحيثية الاولى الا اذا كانت عامة كان نقيضها مطلقة عامة

وصفية

وصفية مخالفة واذا كانت وجودية خاصة كان نقيضها تلك ايضاً
مضافة الى الضرورية موافقة فظهر ان نقيض الدائمة كنقيض العرفية
الا ان الاطلاق في احدهما بحسب الذات وفي الاخرى بحسب
الوصف وهو المراد من قوله ويقرب منها قوله واما قولنا بالضرورة
الاقسام بحسب الظ ثلثة ضرورة ايجاب وضرورة سلب وامكان
خاص والامكان العام يتناول احدى الضروريتين مع الامكان
الخاص فالضرورية والممكنة العامة المختلفان متناقضتان حد هذه
نقيضة لتلك وتلك نقيضة لهذه والممكنة الخاصة يناقضها ما يتردد
بين الضروريتين والحال في جمعها في قضية واحدة كالحال في الدوام
الذي مر ذكره والشيخ ذكر هذه الاحكام في المحصورات بالتفصيل
والمغالطة التي الا ان في قوله في آخر الفصل وقولنا يمكن ان لا يكون
بعض ج ب يناقضه ليس يمكن ان لا يكون بعض ج ب اي بالضرورة
يكون كل ج ب او بالضرورة يكون لا شيء من ج ب موضع نظر فان الواجب
ان يزاد فيه او بالضرورة بعض ج ب وباقيه ليس ب او يقال بالاحتمال
بالضرورة كل ج هو اما ب واما ليس ب فيدخل فيه الاقسام الثلثة كما مر
في باب الدوام اشارة الى عكس المطلقات هذا رسم للعكس المستوي
الخاص بالحمليات وان جعل بدل المحمول محكوماً به وبدل الموضوع
محكوماً عليه صار رسماً للعكس المستوي مطلقاً واشتباه المحمول
بجزئه في المثال المشهور وهو قولنا لا شيء من الحائط في الوتد الذي
لا ينعكس الى قولنا لا شيء من الوتد في الحائط وما يجري مجراه مما لا يقع
لمن له فطانة والقيد الذي زاده الفاضل الشارح لاجله وهو
قوله ان يجعل المحمول بكليته موضوعاً والموضوع بكليته محمولاً لا حاجة
اليه فان بعض المحمول لا يكون محمولاً وبعض الموضوع لا يكون موضوعاً
واشترط حفظ الكيفية واجب في العكس اصطلاحاً ويجب اشتراط
بقاء الصدق ايضاً والا لما كان العكس لازماً لاصل هذه القضية

وليس المراد منه ان الاصل ينبغي ان يكون صادقا والعكس كاذبا
فيه بل المراد ان الاصل ينبغي ان يكون بحيث لو صدق لصدق
العكس اي يكون وضع الاصل مستلزما لوضع العكس واما اشتراط
الكذب فيه فمستدرك لان استلزام صدق الملزوم لصدق
لازمه لا يقتضي استلزام كذب الملزوم لكذب لازمه فان استثناء
نقيض المقدم لا ينتج ومن المواد الكاذبة ما يصدق عكسها كقولنا
كل حيوان انسان فانه كاذب وعكسه وهو بعض الانسان حيوان
صادق فزيادة او الكذب في الكتاب سهو لعله وقع من ناسخيه
فان اكثر الكتب خالية عنها وكثير من المتاخرين لم يسهوا ههنا وذكروا
قيد الكذب في مصنفاتهم قوله وقد جرت العادة ان يبدا
يريد ان السالبة الكلية المطلقة عامة كانت او خاصة لا ينعكس
الا اذا كانت بحسب الحيثيتين المذكورتين وبين ذلك بان الشيء
الذي له خاصة مفارقة قد يسلب عنه بالاطلاق ويمتنع سلبه
عنها فاذن الانعكاس لا يطرد في جميع المواد وهذا هو المراد من
قولنا لا ينعكس وذكر الفاضل الشارح ان بعض الاعراض العامة
ايضا كذلك لموضوعاتها كالمتحرك للانسان فلا فائدة للتخصيص
بالخاصة اقول ولعل الشيخ انما خص البيان بالخاصة لكونها
اوضح فان ايجاب الموضوع على الخاصة الذي هو المقابل للعكس المط
انما يكون كليا وعلى العرض جزئيا والامتناع عن الجمع على الصدق في
المتضادتين اوضح منه في المتناقضين قوله والحجة التي يحتجون
بها هذه الحجة قد اوردت في التعليم الاول واعترض بعض المنطقيين
عليها اولا بانها مبنية على انعكاس الموجبة الجزئية وهو انما يتبين
في موضعه بانعكاس السالبة المطلقة الكلية وذلك دور وثانيا
بانها بينت بالخلف الذي يبين بعد هذا عند ذكر القياسات الشرطية
ثم اورد حجة اخرى بدلها على ما سياتي ذكره واجاب مرة بان

بيان

هذه

هذه الحجة ليست مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزئية بل انما
يثبت بالافتراض كما ذكره الشيخ ولو كان بيانها بانعكاس الموجبة
الجزئية وكان ذلك البيان في موضعه بالافتراض لا بالبناء
على انعكاس السالبة الكلية لما كان دورا بل كان سوء ترتيب من
غير ضرورة والخلف وان كان موضع ذكره في القياسات الشرطية
فهو قياس بين بنفسه انما يذكر تجريده عن المادة في ذلك الموضع
لكونه احد تلك الانواع لا لانها محتاجة الى بيان اورد هناك
وقيل على الافتراض انه مبني على قياس من الشكل الثالث هكذا
د هو ج و د هو ب فبعض ج هو ب والحق انه ليس كذلك لان
الحدود ليست بمتباينة ولا بعضها محمولا على البعض فالصورة ليست
بقياس فضلا عن ان يكون من الشكل الثالث بل معناه ان الشيء
الذي يوصف بب نعينه في ذهننا ونسميه د فهو الذي حمل عليه
ج ويلزم منه ان يكون الشيء الذي يحمل عليه ج يوصف بب فيكون
بعض ما هو ج هو ب فليس هذا الا تصرفا ما في موضوع ومحمول بالفرض
والتسمية والقياس يستدعي حدا مغايرا لهما وتسمية الشيء لا يصيره
شيئين فهذه حال هذه الحجة والشيخ بين انها لا تنتج في بيان انعكاس
المطلقات المذكورة بل تنتج في بيان انعكاس المطلقات بحسب
احدى الحيثيتين قوله واما الجواب عنها يشير الى عدم
انجاحها ههنا لان الخلف يلزم لو كان بعض ج ب ينافي لا شيء
من ج ب المطلقتين لكنهما ربما يجتمعان على الصدق فما قيل
انه مع في تلك الحجة ليس بمحال بل ممكن ومثاله الانسان والضحاك
حين يقال كل انسان ليس بضحاك مطلقا ويبين انه ينعكس الى
قولنا كل ضحاك ليس بانسان والا فبعض ما هو ضحاك هو انسان
وبالافتراض بعض الانسان ضحاك فالمحال انما يلزم لو كان هذا ممتنع
الجمع على الصدق مع قولنا كل انسان ليس بضحاك لكنهما يصدقان

معاً فالمحال غير لازم وقد الف الحكيم الفاضل ابونصر الفارابي
قياساً من قوله بعض ب ج نقيض العكس المطلق وقوله لا شيء من ج ب
الاصل الذي يريد عكسه فانتج بعض ب ليس ب هف واستحسنه
الشيخ فا قول انه لا يفيد المط الا اذا كانت النتيجة بعض ب ليس ب
عندما يكون ب حتى يكون كاذبة مشتملة على الخلف والا فربما
يكون صادقة وذلك لان الموصوف بب قد يمكن ان يخلو عنه
وقت يكون ب مسلوباً عنه بالاطلاق فانا نقول كل نائم مستيقظ
مطلقا ولا شيء من المستيقظ بنائم ما دام مستيقظا وهذا ينتج
قولنا لا شيء من النائم بنائم وهو حق فهذا التاليف يفيد في هذا الموضع
بعد ان يعلم ان الصغرى المطلقة الوصفية مع الكبرى العرفية السالبة
ينتج سالبة وصفية في الشكل الاول قوله واما على الوجهين
الاخرين اما على الوجه الاول منهما فتقريره ان نقول قولنا لا شيء
من ج ما دام ج ولكن عرفيا عاما ينعكس الى قولنا لا شيء من ب
ج ما دام والا فبعض ب ج وبالافتراض بعض ج ب وكان لا شيء
من ج ب ما دام ج هف اقول ان التحقيق يقتضي ان يكون نقيض
لا شيء من ب ج ما دام ب هو بعض ب ج بالاطلاق العام الوصفي
كما ذكرنا وانما يكون عكسه وهو بعض ج ب نقيضا لقولنا لا شيء
من ج ب ما دام ج اذا كان ذلك العكس ايضا مطلقة عامة
وصفية لانه ان كان مطلقة بحسب الذات امكن اجتماعها مع
لا شيء من ج ب ما دام ج على الصدق كما مر فهذه الحجة مبنية على
انعكاس الموجبة الجزئية المطلقة الوصفية كنفسها والافتراض
لا يفيد الا انعكاس الموجبة المطلقة اما كون العكس ايضا
وصفية فمحتاج الى بيان ثم نبينه بان نقول انا اذا قلنا بعض
ج ب بالاطلاق الوصفي كان معناه ان شيئا مما يوصف بج
فهو في بعض اوقات اتصافه بج يوصف بب ويلزم منه ان ذلك

الشيء

الشيء في ذلك الوقت يكون موصوفا بب وبج فاذن بعض ما يوصف بب
موصوف بج في بعض اوقات اتصافه بب وبج يتم الحجة واما اذا كان
العرفي وجوديا فانه ينعكس ايضا وقد يختلف في جهة عكسه فيقول
الشيخ يوهم انه يقول بانه ينعكس عرفيا عاما لانه قال في الشفاء
عكسه يجوز ان يكون كالاصل وهذا يدل على انه يجوز ان يكون
ايضا بخلاف العكس الاصل اعني يكون ضروريا وعلى هذا التقدير
فالبيان بطريق الخلف هو الذي مر من غير تفاوت وقال القاضي
الساوي صاحب البصائر انه يجب ان يكون كالاصل لانه لو كان
دائما او ضروريا لكان عكس العكس الذي هو الاصل ايضا دائما
او ضروريا وذلك لانعكاسهما على انفسهما هف وقال من تاخر
عنه زمانا انا نقول لا شيء من الكاتب بساكن لا دائما لان بعض
ما هو ساكن مدوم سكونه كالارض فلاجل ذلك كان العكس
عرفيا عاما محتملا للضرورة والدوام وقال آخر بعد هذا العرفي العام
يجب ان يكون البعض منه عرفيا خاصا لئلا يلزم ما اورده صاحب
البصائر واقول في تقريره ان هذا العكس لا يحفظ الكمية والجهة معا
بل يحفظ احدهما ويغيرها اما الكمية وح يصير في الجهة عامة واما الجهة
وح يصير في الكمية جزئية اما الانعكاس وح يصير الى فلان الاصل يقتضي
امتناع اجتماع وصفي ج وب ويلزم من ذلك ان الموصوف بب
حال اتصافه به لا يكون موصوفا بج اما انحفاظ الجهة في البعض فلان
الاصل يقتضي ان ذات ج قد يخلو عن الاتصاف به والا لكان اتصافه
بب ايضا دائما فكان لا دائما هف وانها قد يتصف بب في بعض اوقات
خلوها عن ج والا لكان دائم السلب عنها وكان لا دائما هف
وتلك الذات عند اتصافها بب يمتنع ان يتصف بج لا دائما ولكنها دائما
موصوفة بب فهو المط واما احتمال العموم فلان ب لما امكن ان يكون
محمولا في الايجاب على الذات الموصوفة بج احتمل الا ان يكون اعم منها

فيكون شيء ما آخر يوصف بب ولا يحمل عليه تلك الذات اصلا
ولا محالة يكون تلك الذات ضرورية السلب عن ذلك الشيء فلاجل
ذلك لا يصح ان يسلب ج عن كل ما يوصف بب في الوجود بل عن
بعضه واما عن كله فيما يشتمل الوجود والضرورة فهو العين في
العام واعلم ان العرفي العام يصدق مع احتمالات كثيرة لكون الجهة
ضرورية في الكل او دائمة في الكل او وجودية عرفية في الكل او ضرورية
في البعض ودائمة في البعض وجودية في البعض او ضرورية ودائمة
ووجودية معا في الابعاض وهذا العرفي العام يصدق مع اربعة
احتمالات منها هي ان يكون وجودية في الكل او في البعض ولا يصدق
مع باقيها واما على الوجه الثاني من الوجهين الاخيرين فيتفق ان
نقول قولنا لا شيء من حيميات الزمان الفلاني ب في ذلك الزمان
ينعكس الى قولنا لا شيء من ب ج في ذلك الزمان الا ان يشترط
في ب ان يكون موجودا في ذلك الزمان فانه ربما لا يكون لشيء مما
يوصف به وجود ج كما ذكرنا وتمثلنا فيه بالكل الف وقد ذهب
بل نوعي صدق حكم العكس في ذلك الزمان وتبينه بانه لو لم يكن
ذلك حقا لكان بعض ب ج في ذلك الزمان فبالافتراض يكون
بعض ج ب في ذلك الزمان وقد يكون لا شيء من حيميات ذلك
الزمان ب هف فالكلام على مناقض المطلقات بهذا الوجه قد مر
فلا وجه لاعادته قوله واما الحجة المحدثة التي لهم الحجة
المحدثة هي التي اشار اليها انها احدثت بعد الاعتراض على الحجة
الاولى وقد استحسنها الحكيم الفاضل ابو نصر وهي انهم قالوا
ج مباين لب ومباين المباين مباين فب ايضا مباين لج فلا شيء من
ب ج واستدرك الفاضل الشارح على هذه الالفاظ بان قال قد يكون
مباين المباين هو الشيء نفسه فلا يجب ان يكون مباينا وذلك بان
جعل المباين لب هو ج فالمباين له قد يكون ب وقد يكون غيره وقد

في

في قولهم مباين المباين المضاف بفتح الباء على انه اسم المفعول والمضاف
اليه بكسر الباء على انه اسم الفاعل والفاضل الشارح ضبطهما بالكسر
وهو سهو فاعترض عليه بما ذكره ووجه ايراد هذه الحجة ما ذكره
الشيخ في الشفاء وهو ان المباينة تقع بالاشتراك على معان مختلفة
كالتي بالمكان والتي بالحد والتي بالسلب والمراد منها ههنا هي التي
بالسلب فيصح قولهم ج مباين لب الى انه قد سلب عنه ب وقولهم
مباين المباين مباين الى ان ما سلب عنه شيء يجب ان يكون مسلوبا
عن ذلك الشيء وهو الظاهر نفسه ما هو ذاتي تباينه قوله واما الكلية
الموجبة اما الكلية الموجبة من المطلقات لا ينعكس كلية لاحتمال
ان يكون المحمول اعم من الموضوع فلا مطلقة خالية عن الضرورة لاحتمال
ان يكون الموضوع ضروريا للمحمول سواء كان المحمول ضروريا له او غير ضروري
بل ينعكس جزئية للافتراض ومطلقة عامة لان موضوع الموجبة انما يكون
ثابتا على الوجه المذكور والايجاب المطلق يقتضي ثبوت المحمول لذات
الموضوع بالفعل ففي العكس يصير تلك الذات موضوعة مع المحمول ويصير
جهة الاصل جهة لمحموله الذي صار موضوعا في العكس بالنسبة الى تلك
الذات والجهة التي كانت لوصف الموضوع بالنسبة اليها في الاصل
جهة للعكس وكلتاهما مطلقتان فجهة العكس ايضا مطلقة وما ذهب
اليه الفاضل الشارح من جهة العكس ممكنة بناء على انها كذلك في
الضروري فليس بشيء وسيجيء بيانه قوله فان كان الكلي والجزئي
الموجبان قيل هذا القيد لا فائدة فيه قال صاحب البصائر
وذلك لان الحجة عامة غير مختصة بالمطلقات التي لا من جنسها
نقيض وذلك لان جميع المطلقات الموجبة ينعكس الى المطلقة العامة
الجزئية الموجبة والاصل في نقيضها وهو السالبة الدائمة الكلية
وينعكس كنفسها الى ما يضاد الاصل او يناقضه وقيل فائدة
هذا التخصيص هي ان انعكاس السالبة الدائمة يتبين بانعكاس

الموجبة الجزئية المطلقة فيلزم الدور واجيب عنه بانه يمكن ان
يبين انعكاس الموجبة الجزئية بالافتراض حتى لا يكون دورا
واقول الوجه في فائدة هذا القيد ان الشيخ لم يبين انعكاس المطلقات
بانعكاس السالبة الدائمة التي لم يبين بعد حتى يلزم اما الدور او
من سوء الترتيب لكن لما كان نقيض العكس الذي يدعي صحته سالبة
دائمة كلية وكان عنده انها تطابق السالبة العرفية على ما ذهب
اليه في باب التناقض وقد بين ان السالبة العرفية تنعكس كنفسها
فاذن كان عكسه ضدا او نقيضا للاصل بحسب ما ذهب اليه
ولم يكن الكلام مبنيا على ما نعرفه واعلم ان الخلف لا يفيد العلم بجهة
العكس على التعيين لانه مبني على نقيض المط المعين فكيف يفيد تعيين
المط بل يفيد العلم بما يصدق مع العكس من لوازمه فان كان اعم منه
واعتبر هذا الخلف فانه يطرد مع دعوى الامكان العام للعكس اطراده
مع الاطلاق فاقول المطلقات العرفية تنعكس مطلقة عامة في صفيته
لما مر والعرفية الوجودية تنعكس وجودية كنفسها وذلك لانا اذا قلنا
كل ج ب لا دائما ما دام ج حكمنا بان كل ما يوصف بج فانه يوصف بج
لا دائما وذلك لان دوام الاتصاف بج المستلزم لب يقتضي دوام
الاتصاف بب هف فاذن بعض ب الذي هو ج انما يوصف بج لا دائما
بل في بعض اوقات اتصافه بب فالعكس مطلق بحسب الوصف وجودي
بحسب الذات وهذه فائدة لا يعطي امثالها الخلف استدلالا بما
يعطيها اللمية ولذلك لم يتنبه لها المقتصرون على الخلف واما بعد
التنبيه فقد يمكن ان يتنبه بالخلف قوله واما الجزئية السالبة
يريد ان السالبة الجزئية المطلقة ربما تكون صادقة وعكسها انما يصدق
موجبة كلية ضرورية لا سالبة جزئية ومثل يصدق قولنا كل ضاحك
بالضرورة انسان وامتناع ان يصدق معه نقيضه الذي هو السالبة
الجزئية فاذن هي غير منعكسة وقد ذكر اثير الدين المفضل وغيره

ان

ان السالبة الجزئية اذا كانت عرفية وجودية فانها تنعكس
كنفسها وذلك لانا اذا قلنا ليس بعض ج ب ما دام ج لا دائما
حكمنا باتصاف شيء ما بصفتي ج وب المتنافيتين في وقتين
مختلفين فاذن بعض ما يوصف بب يسلب عنه ج ما دام
موصوفا بب لا دائما ... الى عكس الضروريات اما السالبة الكلية
اراد البيان بالخلف فاخذ نقيض المط وكان موجبة جزئية ممكنة
عامة وهو معنى قوله ثم امكن ان يوجد بعض ج ب وكان انعكاسها
مما لم يتبين بعد فلم يمكن الكلام عليها بل فرضها مطلقة وهو معنى قوله
وفرض ذلك وانما يكون له ذلك لان هذا الممكن هو ما لا يلزم من
فرض وجوده مح ثم عكس المطلقة على ما بينها من قبل فانعكست مطلقة
عامة تناقض الاصل بحسب الكيفية والكمية وتضادها بحسب
الجهة بل يلزمها من الممكنات العامة ما يناقض الاصل مطلقا فيلزم
الخلف وهو معنى قوله بل يصدق معه مح ثم رجع الى المط وقال
فلم يكن ما فرضناه ممكنا ممكن لانه ادى الى مح والمؤدي الى المحال محال
وهو المراد من قوله فانه ادى اليه مح وقد تم كلامه ثم انه ذكر ان بيان
انعكاس الموجبة الجزئية انما يتاتى بالافتراض لئلا يذهب الوهم
الى تخيل دور قوله والكلية الموجبة الضرورية الحق انها تنعكس
جزئية موجبة مطلقة عامة مثل ما مر في المطلقات بل وصفية
لوجوب كون المحمول لازما لذات الموضوع وهو اخص من المطلقة العامة
وبعض المنطقيين ذهبوا الى انها تنعكس كنفسها ضرورية والشيخ
اراد ان يرد عليهم فاشار اولا الى انها تنعكس جزئية موجبة مثل ما مر
في المطلقات ثم اشتغل بالرد فقال ولا يجب ان ينعكس ضرورية
وبينه بمثال الانسان والضحاك ثم قال ومن قال غير هذا وانشأ
محالا غيره فلا تصدقه اي بحال لبيان العكس ضروري وهو انه
[illegible]

يقولون ذلك العكس اما ان يكون ضروريا كالاصل اولا يكون فان
كان فهو المطلوب والا فلينعكس العكس مرة اخرى الى غير ضروري لان
الضروري لما انعكس الى غير الضروري فغير الضروري اولى بان
ينعكس اليه وغير الضروري يضاد الاصل في الجهة وذلك خلف
وهذا غير صحيح لانه مبني على ان عكس غير الضروري غير ضروري
وهو ليس ببين ولا بحق بل الضروري وغير الضروري ينعكسان
الى كل واحد منهما ثم رجع الشيخ الى انتاج المطلوب الذي هو ابطال مذهبهم
فقال فنعكسها اذن الامكان الاعم اي الشامل للضرورة واللاضرورة
وانما قال ذلك لان المطلوب لما كان هو الرد على من زعم انه ضروري
وكان البرهان عليه انه يمكن ان يكون ايضا غير ضروري في بعض
المواد فالواجب ان يورد في النتيجة ما يشملهما معا الا ما يثبت ببرهان
اخر اذ لو كان قال انه الاطلاق الاعم لكانت النتيجة غير ما اقتضاه
برهانه وليس قوله انه الامكان الاعم منافيا لكونه اخص منه في نفس
الامر على ما صرح به في سائر كتبه وما تمسك به الفاضل الشارح في
احتمال كون العكس ممكنا وهو قوله ان العكس قد يكون ممكنا لا يدخل
في الوجود كما فرض ان الانسان لا يصير كاتبا في مدة وجوده فضعيف
وذلك لانه ينافي الاصل فان الاصل يقتضي ثبوت الكاتب الذي
اثبت له الانسانية بالضرورة فان الكاتب ما لم يكن ثابتا لم يكن انسانا
ولما ثبت وثبت انه انسان ثبت انه حاصل ايضا لما هو انسان قوله
والسالبة الجزئية وذلك اشارة الى عكس الممكنات ش
ولا يلتفت الى تكلفات قوم فيه يريد به قول بعض الفضلاء في بيان
ان الممكن الخاص ينعكس كنفسه وهو انا اذا قلنا كل حيوان يمكن
ان يكون نائما من جهة ما هو نائم يمكن ان يكون حيوانا لان حيوانيته
ليست له من جهة ما هو نائم حتى يكون له ضرورة من تلك الجهة ورد
الشيخ عليه بانه مغالطة اما اولا فلان قوله من جهة ما هو نائم اخذ

جزءا من المحمول في الاصل والعكس جميعا وكان يجب ان يجعل جزءا
من الموضوع في العكس ويصير العكس فبعض ما هو نائم من جهة ما هو
نائم يمكن ان يكون حيوانا ويكون كذبه ظاهرا لان النائم من جهة
ما هو نائم لا يكون حيوانا ولا شيئا آخر غير النائم واما ثانيا فلان
هذا المثال وان كان حقا فهو لا يفيد المطلوب لان انعكاس القضية
في مادة واحدة لا يقتضي انعكاسها مطلقا بل عدم انعكاسها في مادة
يقتضي عدم انعكاسها مطلقا قوله وربما قال قائل اشارة
الى مذهب بعض القدماء فانهم حكموا بان الكلية منها ينعكس جزئية
لانها في قوة موجبتها وهي منعكسة موجبة ممكنة جزئية وانما حكمنا
بانها لا ينعكس الى ذلك لان العكس يجب ان يكون بشرط بقاء
الكيفية على ما وقع عليه الاصطلاح ولعل القائلين بانعكاسها
انما ذهبوا الى ذلك لظنهم ان عكسها في قوة سالبة ممكنة جزئية
وقد غلطوا فيه لان الموجبة الممكنة الخاصة لا ينعكس ممكنة
خاصة بل عامة ليست موجبتها في قوة سالبتها قوله وقوم
يدعون للسالب اشارة ايضا الى بعض مذاهبهم وباقي الفصل ظاهر
غني عن الشرح النهج السادس اشارة الى القضايا من جهة ما يصدق
بها ونحوه ش لما فرغ من بيان الاحوال الصورية للقضايا شرع في
بيان احوالها المادية فانهما يشتركان في ان البحث عنهما من حيث
يتعلق بالقضايا المفردة يتقدم على البحث عن صور الاقيسة المؤلفة
من القضايا او موادها فقوله من جهة ما يصدق بها عبارة عن حال
موادها وقوله او نحوه اي من جهة ما يحصل فان التخييل يشبه التصديق
من حيث انه ايضا انفعال ما للنفس يحصل به القضية قوله
اصناف القضايا المستعملة فيما بين ش من يجري مجرى
القائسين مستعملة الاستقراآت والتمثيلات وفي جميع الحجج القضية
اما ان تقتضي تصديقا او تاثيرا غير التصديق ولا تقتضي احدهما

والاول اما ان تقتضي تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان
يكون لسبب او لما يشبه السبب وما يكون لسبب فهو المسلمات
وما يكون لما يشبه السبب فهو المشبهات بغيرها وغير الجازم هو
المظنونات ومما معها هو المشهورات في بادي الراي والمقبولات من
وجه وما يقتضي تاثيرا غير التصديق فهو المخيلات وما لا يقتضي
تصديقا ولا تاثيرا فلا يستعمل لعدم الفائدة قوله فالمسلمات
اما معتقدات او ماخوذات ⁂ وذلك لان السبب اما ان يكون
تلقاء نفس المصدق او من خارج قوله والمعتقدات وذلك لان
الحكم اما ان يعتبر فيه المطابقة للخارج او لا يعتبر فان اعتبرت وكان
مطابقا قطعا فالواجب قبولها والا فهو الوهميات وان لم يعتبر
فهو المشهورات قوله فالواجب قبولها اوليات وذلك لان
العقل اما ان لا يحتاج فيه الى شيء غير تصور طرفي الحكم او يحتاج
والاول هو الاوليات والثاني لايخ اما ان يحتاج الى ما ينضم اليه في تعيينه
على الحكم او ينضم الى المحكوم عليه او اليهما معا فالاول هو المشاهدات
والثاني لايخ اما ان يكون تحصيل ذلك الشيء بالاكتساب او لا يكون
وما بالاكتساب اما ان يكون بالسهولة او لا بالسهولة والاول هو
الحدسيات والثاني ليس من المبادي بل هو من العلوم المكتسبة
وما ليس بالاكتساب فهو القضايا التي قياساتها معها وما يحتاج
فيه الى كليهما فاما ان يكون من شانه ان يحصل بالاحساس
وهو المتواترات واما ان لا يكون فهو المجربات فهي ستة اقسام
وظاهر كلام الشيخ يقتضي انه جعلها ابعة اقسام احدها ما لا يحتاج
العقل فيه الى شيء غير تصور طرفي الحكم وهو الاوليات وثانيها
ما يستعان فيه بالحواس وهو المشاهدات وثالثها ما يحتاج
فيه الى غير تصور الطرفين وهو اما خفي وهو المجربات وما معها
من الحدسيات والمتواترات واما ظاهر غير مكتسب وهو القضايا

التي

التي قياساتها معها واما الظاهر المكتسب فليس يقع في المبادي
واعلم ان هذه التقسيمات ليست بذاتية فان الاقسام قد يتداخل
باعتبارات كما سيجي بيانه ولذلك جعلها الشيخ اصنافا لا انواعا
قوله فلنبدا بتعريف الحكم الذي له علة فهو انما يجب اذا
اخذ مع علته ولا يجب بدونه ذلك والحكم اليقيني هو الواجب
في نفسه الذي لا يتغير فهو الذي يجب قبوله وكل حكم عرف بعلته
فهو يقيني وما لا يعرف بعلته فليس بيقيني سواء كان له علة او لم يكن
والعلة قد يكون هي اجزاء القضية وقد يكون شيئا خارجا عنها
والاول هو الحكم الاولي الذي يوجبه العقل الصريح لنفس تصور
اجزاء القضية لا لسبب خارج فان كانت اجزاء القضية جلية
التصور جلية الارتباط فهو واضح للكل وان لم يكن كذلك فهو واضح
لمن يكون جلية عنده غير واضح لغيره واذا توقف العقل في الحكم
الاولي بعد تصور الاجزاء فهو اما لنقصان للغريزة كما يكون للصبيان
والبله واما لتدنس الفطرة بالعقايد المضادة للاوليات كما يكون
لبعض العوام والجهال قوله واما المشاهدات فهي ثلثة اصناف
احدها ما يحكم بحواسنا الظاهرة كالحكم بان النار حارة والثاني ما
بحواسنا الباطنة وهي القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس
الظاهر والثالث ما يحكم بنفوسنا لا بالاتها وهي كشعورنا بذواتنا
وبافعال ذواتنا والاحكام الحسية جميعها جزئية فان الحس لا يفيد
الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي استفاده
العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله وهو
يجري مجرى المجربات من وجه قوله واما المجربات فيحتاج
الى امرين احدهما المشاهدة المتكررة والثاني القياس الخفي وفي ذلك
القياس هو انه يعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقا
فاذن هو انما يستند الى سبب فيعلم من ذلك ان هناك سببا

وان لم يعرف مهية ذلك السبب وكلما علم حصول السبب حكم
بوجود المسبب قطعا وذلك لان العلم بسببية السبب وان لم يعرف
مهيته يكفي في العلم بوجود المسبب والفرق بين التجربة والاستقراء
ان التجربة يقارنه هذا القياس والاستقراء لا يقارنه ثم ان التجربة
قد يكون كلية وذلك عندما يكون تكرار الوقوع بحيث لا يحتمل معه
اللاوقوع وقد يكون اكثريا وذلك عندما يترجح طرف الوقوع مع تجويز
اللاوقوع وقد يكون حكمها حكما جزميا كليا عند شخص واكثريا عند
اخر وغير مجرب اصلا عند ثالث ولا يمكن اثبات المجرب للمنكر
الذي لم يتول التجربة قوله ولیس على المنطقي ان يطلب السبب
في ذلك بعد ان لا يشك في وجوده وانما ذلك على الفلسفي الناظر
في كيفية استناد المسببات الى اسبابها فالمجربات عند المنطقي من
المبادي وعند الفلسفي ليس من المبادي قوله فربما الى قوله وينضاف
المشاهدة اذا تكررت مقرونة بهيئة ما من وقوع في زمان بعينه
او مكان بعينه او على وجه معين او مع شيء لا بغيره فالحكم الكلي انما
يحصل مقيدا بتلك القيود والشرائط ولا يحصل مطلقا عنها البتة
وذلك بمن شاهد ان كل مولود بالزنج فهو اسود وله ان يحكم كذلك
وليس له ان يحكم ان كل مولود اينما كان فهو اسود وينبغي ان يفرق
بين ما يقارنه بالذات وبين ما يقارنه بالعرض لئلا يغلط وحاصل
ان التجربة تعطي الحكم الكلي مقيدا والعقل المجرد هو الذي يعطيه
مطلقا كما ان الحس هو الذي يعطيه جزئيا قوله وما يجري مجرى
المجربات حتى صار يجري المجربات في الامرين المذكورين اعني تكرار
المشاهدة ومقارنة القياس الا ان السبب في المجربات معلوم السببية
غير معلوم المهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين وانما توقف
عليها الحدس لا بالفكر لان التعلم بالفكر هو العلم النظري
وليس من المبادي ونسبه الى الفرق بين الفكر والحدس مر في النمط

الثالث

الثالث ولما كان السبب غير معلوم في المجربات الا من جهة
السبب فقط كان القياس المقارن لجميع المجربات قياسا واحدا
والمقارن للحدسيات لا يكون كذلك فانها اقيسة مختلفة بحسب
اختلاف العلل في مهياتها والحدسيات ايضا تختلف في القياس
الى الاشخاص كالمجربات ولا يمكن اثباتها على الجاحد ولذلك تعد
في المبادي قوله وكذلك القضايا التي بمنزلة الشهادات قد يكون
قولية وقد لا يكون كالامارات والرجوع فيها الى حصول اليقين
وزوال الاحتمال الموثوق لعدم مواطاة الشهداء وامتناع
اجتماعهم على الكذب وبعض الطائفين من نقل الحديث ذهبوا
الى انه يحصل بشهادة اربعين من الثقات ورد الشيخ عليهم
واعلم ان المتواترات يشتمل ايضا على تكرار وقياس الا ان الحاصل
بالتواتر هو علم جزئي من شانه ان يحصل الا بالاحساس ولذلك لا يعتبر
التواتر الا فيما يستند الى المشاهدة فحكم المتواترات حكم المحسوسات
لا نفع في العلوم بالذات قوله واما القضايا التي معها
قياساتها فهي التي تسمى فطرية القياسات والقياس في قولنا الاثنان
نصف الاربعة ان الاثنين عدد قد انقسمت الاربعة اليه والى
ما يساويه وكلما انقسم عدد اليه والى ما يساويه فهو نصف
ذلك العدد قوله فقد استقصينا كما ان المعتبر في الواجب
قبولها كونها مطابقة لما عليه الوجود فالمعتبر في المشهورات كون
الاراء عليها متطابقة فبعض القضايا اولي باعتبار ومشهور
باعتبار والفرق بينها وبين الاوليات ما ذكره الشيخ من ان العقل
الصريح الذي لا يلتفت الى شيء غير تصور طرفي الحكم انما يحكم
بالاوليات من غير توقف ولا يحكم بها بل انما يحكم منها بحجج تشتمل
على حدود وسطى كسائر النظريات ولذلك يتطرق التغير اليها
دون الاوليات فان الكذب قد يستحسن اذا اشتمل على مصلحة

عظيمة والكل لا يستضعفه القياس الى جزئه في حال من الاحوال
وللشهرة اسباب منها كون الشيء حقا جليا كقولنا الضدان
لا يجتمعان ومنها ما يناسب الحق الجلي ويخالفه بقيد خفي
فيكون مشهورا مطلقا وحقا مع ذلك القيد كقولنا حكم الشيء
حكم شبيهه وهو حق لا مطلقا ولكن فيما هو شبيه له ومنها كونه
مشتملا على مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل حسن وقد يسمى
بعضها بالشرائع الغير المكتوبة فان المكتوبة منها ربما لا يعم الاعتراف
بها والى ذلك اشار الشيخ بقوله وما تطابق عليها الشرائع الالهية
ومنها كون بعض الاخلاق والانفعالات مقتضية لها كقولنا
الذب عن الحرم واجب وايذاء الحيوان لا لغرض قبيح ومنها ما يقتضيه
الاستقراء كقولنا العلم بالمتقابلات واحد لكونه بالمتضادات
والمتضايفات وغيرها كذلك وتشترك الجميع في انها اما ان يكون
مشهورة عند الكل كقولنا الاحسان الى الاباء حسن او عند
الاكثر كقولنا الاله واحد او عند طائفة كقولنا التسلسل محال
وهو مشهور عند بعض اهل النظر والاراء المحمودة هي ما يقتضيها
المصلحة العامة او الاخلاق الفاضلة وهي الذائعات وقد
تتقابل المشهورات كقولنا الحسود لحسوده مؤثر باعتبار وموت
الشهداء مؤثر باعتبار قوله واما القضايا الوهمية احكام
الوهم في المحسوسات حقة يصدقه العقل فيها وبطلان نقيضها
كانت مما يجري مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد
يقع فيها اختلاف آراء واما في المعقولات الصرفة فان احكامه
باحكام المحسوسات فهي كاذبة تكذبه العقل فيها وبالتي
مقدمات لا ينازع فيما بينهما وتوافقها على صورة مقبولة عندهما
فينتج ما يناقض حكم الوهم ويكابر الوهم في الامتناع عن
قبول النتيجة بعد قبول المقدمات والتاليف المقتضي اياها

لمناقضتها

لمناقضتها وامثال احكام الوهم فيها هي المسماة بالوهميات الصرفة
وتلك المعقولات اما امور خارجة هي مبادي المحسوسات ولما امور
كلية تعمها وغيرها وهو معنى قوله في امور متقدمة على المحسوسات
واعم منها ويكون احكامه عليها على وجه يمتنع ان يكون عليه
كالحكم بان كل موجود ذو وضع فانه يمتنع ان يكون بعض الموجودات
كذلك او على وجه يجب ان يكون في المحسوسات كذلك فان كل
محسوس يجب ان يكون ذا وضع او يظن انها كذلك كالخلاء
فانه يظن انه عدم المماسة فيما بين المحسوسات المتماسة [illegible]
قوله ولا يكاد اي لا يكاد من يدفع عن القول بالخلاء مثلا
ان يقاوم نفسه فيذهب الى خلاف ما يقتضيه وهمه قوله
على ان ما ينفعه الوهم يريد ما ذكرناه اولا وهو مع انه تشنيع
وذلك لان احكام الوهم مشهورة في الاكثر لانها اقرب الى المحسوسات
واوقع في ضمائر الجمهور قوله واما المأخوذات فهي اما ان تقبل
ويحكم بها واما ان لا تقبل ويحكم بها لغرض ما والاول مقبولات
اما عن جماعة كما عن المشائين ان للفلك طبيعة خامسة او عن
نفر كاصحاب الارصاد عن اصحابها او عن نبي او امام كالشرائع
والسنن او عن حكيم كاحكام ينسب الى بقراط في الطب او عن
شاعر كابيات تورد شواهد او يكون مقبولة من غير ان ينسب
الى مقبول عنه كالامثال السائرة وقبول المأخوذات اما ممن هو اعلى
مرتبة وهي المقبولات او ممن هو ادنى مرتبة وهي الموضوعات
في مبادي العلوم او ممن هو مقابل وهي الواقعة في الجدلات
والاخيرتان هما التقريريات والباقي ظاهر قوله واما المظنونات
قد ذكرنا في صدر الكتاب ان الظن يطلق تارة بازاء اليقين
على الحكم الجازم المطابق الغير المستند الى علته كاعتقاد المقلد
وعلى الجازم الغير المطابق اعني الجهل المركب وعلى غير الجازم الذي

شرح فيها احد طرفي النقيض على الآخر مع تجويز طرف الآخر
تجويزا ضعيفا فيطلق تارة على الآخر من هذه الاقسام وحده وهو المعنى
بالظن المطرف فالمظنونات المذكورة ههنا من هذا القبيل
لا غيرها في نفس الامر وان كان المستعمل اياها في الحجج الخطابية
يصرح الحكم بها ولا يتعرض لتجويز نقيضها بل لا يتنبه له والمرجح قد يكون
شهرة غير حقيقية وقد يكون استنادا الى صادق وقد يكون
غير ذلك فالاول يعرف بالمشهورات في بادي الراي والثاني
هو المسمى بالمقبولات وهما قسمان معروفان باعتبار غيرهما يعتبر
في المظنونات الصرفة وان كانا يدخلان تحت المظنونات من
حيث يصدق عليهما ما يعتبر في المظنونات واما القسم الثالث
وهو الذي يكون المرجح فيه غير ذلك فهو المظنونات المطلقة ويدخل
فيه التجربيات الاكثرية وما يناسبها من المتواترات والحدسيات
اعني غير اليقينية منهما وقد اورد الشيخ في مثال القسم الاول
قولهم انصر اخاك ظالما او مظلوما فانه المشهور الحقيقي ما يقابله
بوجه وهو ان يقال لا تنصر الظالم وان كان اخا وقد يتقابل
حكمان مظنونان باعتبارين كما يقال فلان الذي من داخل
الحصن يكلم الخصوم المقابلة من خارج جهرا خائف فانه
مظنون من حيث انه يكلم الخصوم فيكون اذا تكلم معهم
كون ذلك جهرا او يقتضيه مظنون ايضا من حيث انه يتكلم
جهرا فلو كان خائفا لا اخفى كلامه [illegible] واما المشبهات
التي تشبه الاوليات فقد تقع في المغالطات والتي تشبه المشهورات
فقد تقع في المشاغبات وهي اما لفظية واما معنوية واللفظية
ستة هي التي تقع بسبب الاشتراك اما في اللفظ المفرد بحسب
جوهره كالعين او بحسب احواله الداخلة فيه كالبصير يقع
او العارضة له من خارج كالاعجام واما المركب في تركيبه الذي

يمكن ان يحمل على معنيين او في وجود التركيب وعدمه فيظن
المركب غير مركب او غير المركب مركبا وقد ذكر الشيخ منها ثلثة
احدها ان يكون المعنى مختلفا بحسب جوهر اللفظ المفرد
وقسمه الى ظاهر كالعين او خفي كالنور وثانيها ما يقع بحسب
التركيب وهو القسم الرابع وقسمه الى ما يختلف بحسب حروف
العوارض التي لو لم يحذف لما كان مشتبها كقولك غلام حسن
بالسكون فان الغلام قد يكون يمكن ان يكون مضافا الى حسن
ويمكن ان يكون موصوفا به ويتميز احدهما عن الآخر عند التحريك
والى ما ليس كذلك كما هو بحسب دلالة الصلات وثالثها
ما يكون بحسب تصريف اللفظ وهو القسم الثاني من الستة
المذكورة واشار بقوله وقد يكون على وجوه اخرى الى باقي الاقسام
واما المعنوية فقد يكون جميعها بحسب ما يكون في المغالطات
سبعة وينقسم الى ما يتعلق بالقضايا المفردة والى ما يتعلق بالمؤلفة
والاول ثلثة احدها ايهام العكس كقولنا كل ابيض ثلج لان الثلج
ابيض وثانيها سوء اعتبار الحمل كقولنا الشيء موجود مطلقا لكونه
موجودا بالقوة وثالثها اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهو
يكون بان يؤخذ لازم الشيء او ملزومه او عارضه او معروضه
بدله فمثال ما يؤخذ لازم الموضوع بدله قولنا كل ذي وهم
مكلف لان الانسان ذو وهم وهو مكلف ومثال ما يؤخذ
عارض المحمول بدله قوله السقمونيا يبرد لانه يزيل المسخن والعرض
لمزيل المسخن ان يبرد فانه قد يوصف بما وقع منه على سبيل
العرض انه اشبه المبرد بالذات من جهة التبريد الحاصل معهما
والشيخ اقتصر من هذه الثلثة على اثنين والاربعة التي لم يذكرها
هي المتعلقة بالمؤلفة وهي جمع المسائل في مسئلة ووضع ما ليس
بعلة علة والمصادرة على المطلوب وسوء التبكيت وسيجيء ذكرها

قوله وبالجملة كل ما تشير الى السبب الجامع لجميع اسباب
الغلط وهو عدم التمييز بين ما هو هو وبين ما هو غيره قوله
واما المخيلات الناس للتخييل اطوع منهم للتصديق ولذلك
قال الشيخ واكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يتعلق به
فعما يذرونه اقداما واحجاما صادرا على هذا النحو ولاجل
ما يفيد الاستشارة في الحروب وعند الاستماحة والاستعطاف
وغيرها والتخييل اما يقتضيه اللفظ فقط لجزالته وهي لجودة
هيأته واما يقتضيه المعنى فقط وهو لغرابة صدقه او شهرته
واما يقتضيه امور ورآء ذلك وهو حسن المحاكاة فان سبب
تحريك النفس فيه هو الهيآت الخارجة عن التصديق والمحاكاة
الحسنة قد يكون بمجرد المطابقة وقد يكون بتحسين الشيء وقد
يكون بتقبيحه قوله نقول اي اعم التسليم فسر التسليم بانه
حال القضية من حيث توضع وضعا وهذا الوضع هو بالمعنى
الاعم من التسليم كما ذكرنا في اول الكتاب فظهر هنا انه ليس
على ما ذهب اليه الفاضل الشارح من ان الوضع هو تسليم
الجمهور والتسليم هو تسليم شخص ما [illegible] التركيب
[illegible] التركيب الاول للقضايا والثاني لما يتركب
عنها ولا تكون في حكمها وهي الحجج [illegible] الى القياس والاستقراء
والتمثيل كل حجة فهي انما تتألف من قضايا وتنتجه الى مطلوب
يستحصل بها ولا يمكن ان تكون كل قضية مطلوبة بحجة والا لتسلسل
او دار فلا بد من الانتهاء الى قضايا ليس من شأنها ان تكون مطلوبة
بل هي المبادئ للمطالب وهي التي يرجع فيها الى القبول والتسليم
مما عددناه في النهج المتقدم قبولا اما واجبا كما في الاوليات وما
معها او غير واجب كما في المقبولات وما يجري مجراها وتسليما
اما حقيقيا كما في الذائعات او غير حقيقي كما في المسلمات في بادي

الراي وجميعها قد تكون كذلك على الاطلاق كالاوليات المشهورة
وقد تكون بحسب اعتبار ما كالذائعات الصرفة التي تكون بحسب
اعتبار الشهرة مقبولة مسلمة غنية عن البيان فهي بذلك الاعتبار
مبادئ للجدل وباعتبار الحق غير مقبولة ولا مسلمة بل هي محتاجة
الى بيان محكم يكون بها مستحقة اما للقبول والتسليم او للرد والمنع
وهي بذلك الاعتبار مسائل من العلوم ولا يلتفت عند الاعتبار
الثاني الى كونها مقبولة مسلمة باعتبار الاول فاذن كل ما هو مطلوب
بحجة فهو اما شيء لا مرجوع فيه الى القبول والتسليم او فيه مرجوع
اليه لكنه لم يرجع اليه وكل حجة فانما هي حجة بالقياس الى شيء
هو كذلك واصناف الحجج ثلثة وذلك لان الحجة والمط لا يخلوا
من تناسب ما ضرورة والا لامتنع استلزام احدهما للآخر
فذلك التناسب قد يكون اما باشتمال احدهما على الآخر
او لغير ذلك فان كان بالاشتمال فلا يخ اما ان يكون الحجة
هي المشتملة على المط وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء
وان لم يكن بالاشتمال فلا بد من ان يشملهما ما به يتناسبان
وهو التمثيل وانما قال واصناف الحجج ولم يقل وانواعها لان الحجة
الواحدة قد تكون قياسا باعتبار واستقراء باعتبار كالقياس
المقسم الذي هو الاستقراء التام وكنوع من التمثيل يكون بالحقيقة
برهانا ويكون ذكر المثال فيه حشوا لكن الاستقراء والتمثيل
اذا اطلقا الوضيعا على ما يجري منهما مجرى القياس في افادة
اليقين وجامع الاستقراء والذي ذكره الشيخ هو ما يلحق الاستقراء
ويشبهه مما لا يقع في المحاورات العلمية وذلك لان الاستقراء
الذي يستوفي الاقسام حقيقة اعني التام فقد يقع في البراهين
والذي يدعي فيه الاستيفاء فيوجد على انه مستوفى بحسب
الشهرة وقد يقع في الجدل وما عداهما لا يجب ان يشتمل على

اكثر الاقسام ولا يدعى فيه الاستيفاء فهو ليس باستقراء بل
ملحق به ويستعمل في سائر الصناعات وجامع التمثيل كالقياس
الفراسي وكالتمثيلات الخالية عن الجامع اذ هي ليست بتمثيل
بالحقيقة بل بحسب الظن والفاضل الشارح فسر جامع الاستقراء
بالاستقراء التام وهو قسم من التمثيل مما يستعمله الجدليون
وهو التمثيل بعينه قوله واما الاستقراء فالقياس والاستقراء
مختلفان بتبادل الاصغر والاوسط فالقياس ان نقول كل
انسان وفرس وطائر حيوان وكل حيوان يتحرك فكل الاسفل
فالخلل فيه يقع من جهة الصغرى والاستقراء المشتمل على الحصر
تام وغيره ناقص والاسم يقع مطلقا على الناقص وهو الذي يعنيه
الشيخ وهو لا يفيد غير الظن فاستعماله في البرهان مغالطة
وفي الجدل ليس بمغالطة ولا يمنع بايراد النقض وما في الكتاب
ظ قوله واما التمثيل فبعض المتكلمين والفقهاء يستعملون
التمثيل اما المتكلمون ففي مثل قولهم السماء محدث لكونه
متشكلا كالبيت ويسمون البيت وما يقوم مقامه شاهدا
والسماء غائبا والمتشكل معنى جامعا والمحدث حكما ولابد
في التمثيل التام من هذه الاربعة والفقهاء الا انهم يخالفونهم في
الاصطلاحات واذا رد التمثيل الى صورة القياس صار هكذا
السماء متشكل وكل متشكل فهو محدث كالبيت والخلل
من جهة الكبرى واردأ انواع التمثيل ما خلا عن الجامع
ثم ما اشتمل على جامع عدمي واجودها ما كان الجامع فيه
علة للحكم ويثبتون تعليله به تارة بالطرد والعكس وهو
التلازم وجودا وعدما وهو مع انه يقتضي كون كل واحد منهما
علة للآخر لا يجدي بطائل لان التلازم لو صح لما وقع شك في
ثبوت الحكم في الفرع سائغ وتارة بالتقسيم والسبر

وجامع التمثيل

وهو

وهو ان يقال تعليل الحكم اما بكون البيت متشكلا او بكونه
كذا وكذا ثم يسبر فلا يوجد صالحا لشيء من الاقسام الا
بكونه متشكلا فيعلل به وهم مطالبون اولا بكون الحكم
معللا وثانيا بحصر الاقسام وثالثا بالسبر في المزيد وجاز التنافي
فالفرق بينهما ممكن ولو سلم الجميع لما افاد التعين ايضا لان الجامع
ربما يكون علة للحكم في الاصل لكونه اصلا دون الفرع او ربما
انقسم الى قسمين يكون احدهما علة للحكم اينما وقع دون الثاني
وقد اختص الاصل بالاول ثم ان صح كون الجامع علة في الفرع
كان الاستدلال به برهانا والتمثيل بالاصل حشوا وموضع
استعمال التمثيل الخطابة ثم الشعر ويسمى في الخطابة اعتبارا
والمنتج منه بسرعة برهانا قوله واما القياس فالقياس
قد يكون بالفاظ مسموعة وقد يكون بافكار ذهنية وكذلك
القول فالقول المسموع جنس للقياس المسموع والذهني
للذهني وقد يورد الدال على الجنس بالاشتراك او التشابه
في حد ما هو كذلك والقول الواحد الذي يلزم عنه قول كالقضية
المستلزمة لعكسها ليس بقياس فالقياس هو المؤلف من
اقوال وليس من شرط القياس ان يكون ما اورد فيه مسلما
كما سيصرح الشيخ بل من شرطه كونه بحيث اذا سلم ما اورد فيه
لزم عنه النتيجة فان المورد في الخلف لا يكون مسلما اصلا
والقول اللازم انما يتبع الاقوال في الصدق دون الكذب كما مر
في باب العكس وقوله لزم عنه يشمل ما يلزم لزوما بينا
كما في القياسات الكاملة وما يلزم لزوما غير بين كما في غيرها
وقوله لذاته يفيد انها لا يستلزم القول الآخر لا ضمنا وهنا قولا
لم يصرح به ولكون بعضها في قوة قول آخر بل لكونها تلك
الاقوال فحسب اما الاقوال التي يلزم عنها قول بشرط اضمار

قول آخر فكما سيأتي في قياس المساواة واما التي يلزم عنها قول لكون بعضها في قوة قول آخر فكما لو قلنا الجسم ممكن والممكن محدث فالجسم ليس بقديم وانما لزم عنهما ذلك لكون الثاني منهما في قوة الممكن ليس بقديم وقد يزاد في هذا الحد قيدان آخران فيقال قول آخر معين اضطرارا وفائدة قيد التعيين ان في قولنا الشكل الاول مثلا لا شيء من الحجر بحيوان وكل حيوان جسم ليس بقياس انه لم يلزم عنه قول يكون الحجر فيه موضوعا مع انه يلزم عنها قول آخر وهو قولنا بعض الجسم ليس بحجر وفائدة قيد الاضطرار ان بعض الاقوال قد يلزم عنها قول في بعض المواد دون بعض كما اذا قرن قولنا لا شيء من الفرس بانسان تارة بقولنا وكل انسان ناطق وتارة بقولنا وكل انسان حيوان فانه يلزم من الاول لا شيء من الفرس بناطق ولا يلزم عن الثاني مثل ذلك فلا يكون ذلك اللزوم ضروريا وفرق بين ما يلزم عنها قول لزوما ضروريا وبين ما يلزم عنها قول ضروري والمراد هو الاول فان من الاقيسة ما يلزم عنها قول ممكن ولكن لزوما ضروريا قوله واذا اوردت القضايا واكثر ما قال واجزاء هذه التي تسمى مقدمة الذاتية التي تبقى بعد التحليل لان المقدمة قد تشتمل على اجزاء لفظية زوايد تجري مجرى الحشو ولا يكون هي ذاتية ومن الذاتية ما لا يبقى بعد التحليل وهي الصورية كالرابطة والجهة وحرف السلب وجميع ذلك ليست بحدود بل الحدود هي الذاتية الباقية بعد التحليل الى الاجزاء القضية وانما سميت حدودا لانها تشبه حدود النسب المذكورة في الرياضيات وهي الاذكار التي تقع النسبة بينها اشارة خاصة الى القياس ان المنطقيون قسموا القياس الى انها تتالف اما من حمليات او شرطيات وخصوا الشرطيات بالاستثنائيات لانهم لما ينتبهوا للشرطيات الاقترانية فان المورد في التعليم

الاول هي الحمليات الصرفة والاستثنائيات الموسومة بالشرطيات لا غير ولما وفق الشيخ لاخراج الشرطيات الاقترانية من القوة الى الفعل حقق ان القياس انما ينقسم بالقسمة الاولى الى الاقترانيات والاستثنائيات وباقي الفصل ظ اشارة خاصة الى القياس الاقتراني هذا الفصل يشتمل على ذكر المصطلحات وهو ظ والاوسط سمي اوسط لانه واسطة بين حدي المط بها تتبين الحكم باحدهما على الآخر والاصغر سمي اصغر لكونه جزئيا تحت الاوسط في الترتيب الطبيعي عند اقتناص الحكم الكلي الايجابي والاكبر سمي اكبر لكونه كليا فوق الاوسط في ذلك الترتيب والفاضل الشارح اورد ههنا اشكالين الاول انا اذا قلنا ا مساو لب وب مساو لج انتج ا مساو لمساوي ج والمنكر ههنا ليس حدا في المقدمتين بل جزء حد من احديهما وحدا تاما من الاخرى وكذلك اذا قلنا الدرة في الحقة والحقة في البيت فالدرة في البيت والثاني انا اذا قلنا الانسان حيوان والحيوان جنس تكرر الحد بتمامه ولم ينتج قال واجيب عن هذا بان الحيوان الذي هو الجنس ليس هو الذي يقال على الانسان وذلك لان الاول بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء فاذن المعنى مختلف وهو ضعيف لان الحيوان الذي هو الجنس لو لم يكن مقولا على الانسان وغيره لم يكن جنسا وايضا انكم قلتم الحيوان بشرط لا شيء هو المادة فكيف جعلتموه جنسا وايضا هو جزء والجزء سابق في الوجود فكيف يقوم الفصل وايضا يلزم منه ان يكون جزء الجزء الذي هو الجنس الاعلى سابقا في الوجود على الجزء الذي هو الجنس بخلاف ما ذكرتموه وتشنع في تجميع ذلك على الشيخ ثم قال الاشبه ان يكون الجواب ان الحيوان الذي يحمل عليه الجنس هو المحمول على الانسان بشرط ان يكون محمولا ايضا على غيره والذي يقال على الانسان هو المحمول عليه فقط وبين الامرين فرق قوله

الجواب عن اشكاله الاول انا اذا قلنا ا مساو لب وب مساو
لج فا مساو لمساو لج فقد وضعنا المقول في القضية الثانية
ويكون ذلك كما اذا قلنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية
فزيد مقتول بآلة حديدية فهذه القضية هي القضية الاولى
الا ان السيف قد حذف عنها واقيم مقامه ما هو مقول عليه
ثم لا يخ اما ان يكون بين مفهوم المقتول بالسيف وبين مفهوم
المقتول بآلة حديدية تغاير يقتضي ان يكون احدهما محمولا على الآخر
او لا يكون بينهما تغاير بل بمنزلة لفظين مترادفين يعبر بهما عن شيء
واحد وعلى التقدير الاول كان قولنا زيد مقتول بالسيف والسيف
آلة حديدية في قوة قياس صورته زيد مقتول بالسيف والمقتول
بالسيف هو المقتول بآلة حديدية ينتج ما ذكرناه وعلى التقدير
الثاني لا يكون ذلك قياسا ولا في قوته بل كان قولنا زيد مقتول
بالة حديدية الذي ظنناه نتيجة هو بعينه قولنا زيد مقتول بالسيف
الذي ظنناه مقدمة ولم يكن بينهما فرق الا ان محموليهما اسمان مترادفان
الا ان احدهما يشتمل على جزء هو لفظ ما والثاني يشتمل على جزء
هو ما يقوم مقام ذلك اللفظ والمراد منهما شيء واحد وقس عليه
المثالين المذكورين وما يجري مجراهما الا ان المثال الثاني اتم تشبيها
بالاول اذا قلنا فيه فالدرة فيما هو في البيت ويتوصل من ذلك
الى قولنا فالدرة في البيت باضافة مقدمة اخرى اليه هي قولنا وكل
ما هو فيما هو في البيت فهو في البيت على ما سيأتي فيما بعد وعن
اشكاله الثاني ان الجواب الاول وهو ان الحيوان الذي هو الجنس
غير الحيوان الذي هو المقول على الانسان حق لكن ليس وجه التغاير
ان احدهما بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء فان كليهما لا بشرط
فان شرط الشيء ههنا يراد به ما من شانه ان يدخل في مفهوم الحيوان
عند صيرورته محصلا بل وجه التغاير ان احدهما ماخوذ مع شيء

وان

وان لم يكن اخذ ذلك الشيء شرطا في مفهومه ليتحصل فالثاني ليس
ما هو لا مع شيء وان جاز ان يوخذ مع شيء وبيانه ان الحيوان المقول
على الانسان ليس بعام ولا خاص ولا يمكن حمله على زيد كما امكن
حمله على الانسان والذي هو الجنس فهو من حيث هو جنس عام
مركب من المعنى الاول ومن معنى العموم العارض له فلا يحمل من حيث
هو جنس على شيء مما هو تحته وفرق بين ما يصلح لان يعرض له ما يصير
جنسا وبين ما عرض له ذلك فالمحمول هو الاول والجنس هو الثاني
وما اجاب به على سبيل الشك فهو الجواب لكن ينبغي ان يفهم من
المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضا محمولا على غيره انه مشروط
بذلك في صيرورته جنسا لا في كونه محمولا على الانسان ومن المحمول
على الانسان فقط انه محمول بلا شرط اصلا لا بشرط انه محمول عليه
فقط والاصوب ان يقال الحيوان الذي هو الجنس هو المحمول
على الانسان وغيره من حيث هو كذلك والذي يحمل على الانسان
هو المحمول عليه لا مع قيد آخر وهذا البحث غير متعلق بهذا
الموضع الا ان الشارح لما اورده فقد لزمنا ان نبحث عما هو الحق
فيه اشارة الى اصناف الاقترانات الحملية المتقدمون قسموها
الى ما يكون الاوسط محمولا في احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى
والى ما يكون محمولا فيهما والى ما يكون موضوعا فيهما فاخرجت القسمة
الاشكال الثلثة ولم يعتبروا انقسام الاول الى قسمين فلم
يخرج الشكل الرابع من قسمتهم والمتاخرون لما تنبهوا لذلك
اعتذروا لهم بان الرابع قد حذفوه لبعده عن الطبع وذلك
لان الاول هو المرتب على الترتيب الطبيعي والرابع مخالف له في
مقدمتيه جميعا فهو بعيد جدا عن الطبع واذا كان من عادتهم
بيان الشكلين الاخيرين بعكس احدى المقدمتين ليرجعا الى الشكل
الاول ووجدوا بيان الرابع محتاجا الى عكس المقدمتين جميعا

هو هو

فليس لشيء

حكموا بانه يشتمل على كلفة شاقة متضاعفة واعلم ان الشكلين
الاخيرين وان كانا يرجعان الى الاول بعكس احدى المقدمتين
فليسا بحيث يكون الاول مغنيا عنهما وذلك لان من المقدمات
ما يكون له وضع طبيعي يتغير بالعكس عن ذلك كقولنا الجسم
منقسم والنار ليست غريبة فان عكسهما ليس بمقبول عند
الطبع ذلك القبول وامثالهما انها تختص بالوقوع في شكل
من الاشكال بعينه لا ينبغي ان يتكلف برده الى غير ذلك
الشكل واذا كان ذلك كذلك فللشكل الرابع ايضا غناء
لا يقوم غيره مقامه اما في الضروب التي يرتد بقلب المقدمات الى
الشكل الاول فلان من المطالب ما هو كذلك واما في الضروب
التي لا يرتد بالقلب الى الشكل الاول فللمقدمات والمطالب جميعا
واعلم ان القياس ينقسم الى كامل وغير كامل والكامل في الحمليات
هو اكثر ضروب الشكل الاول لا غير وهذه قسمة القياس بحسب
العوارض قوله ولا ينتج منها شيء عن جزئيتين وذلك لان ما
يتعلق به الحكمان من الاوسط يمكن ان يكون متحدا فيهما ويمكن
ان لا يكون فلا ينتج الايجاب ولا السلب قوله واما عن سالبتين
ففيه نظر المنطقيون قد حكموا بالقول المطلق ان القياس
لا ينعقد عن سالبتين والشيخ قد حقق انعقاده في بعض الصور
وهو ان يكون السالبة في احدى المقدمتين في قوة الموجبة
ولذلك قال ففيه نظر الشكل الاول قوله هذا الشكل من شرطه
اقول المحصورات الاربع ممكنة الوقوع في كل مقدمة فالاقترانات
الممكنة بحسبها يكون ستة عشر في كل شكل لكن بعضها ينتج
ويكون قياسا وبعضها لا ينتج ويسمى عقيما واذا اعتبرت الجهات
في مقدمتي الضروب المنتجة حصلت له ضروب من المختلطات
عددها ما يحصل من ضرب عدد تلك الجهات في نفسه ولكل شكل

شرائط في ان ينتج هي اسباب الانتاج وفقدانها اسباب العقم
فللشكل الاول شرطان الاول كون الصغرى موجبة او في حكم
الموجبة او يكون سالبة يلزمها موجبة اما مساوية لها كالموجبة
الوجودية اللادائمة لسالبتها او اعم منها كالموجبة اللاضرورية
لسالبة اللادائمة فان هذه السوالب قد ينتج لقوة تلك الموجبات
ويكون النتائج هي نتائج الموجبات والممكنة في قول الشيخ بان يكون
صغراه موجبة او في حكمها بان كانت ممكنة ينبغي ان يحمل على
ما كان ممكنا في طبيعته والحكم الايجابي حاصل فيه بالفعل
لان الممكن الصرف لا يقتضي دخول الاصغر في الاوسط بالفعل
وقد حكم الشيخ ههنا بذلك حيث قال فيدخل الاصغر في الاوسط بالفعل
واعلم ان هذا موضع نظر وذلك ان مثل هذا القياس اعني الذي
يكون صغراه في قوة الموجبة لا يكون منتجا بذاته بل بغيره وقد اعتبر
هذا القيد في حد القياس والتحقيق فيه ان السلب والايجاب
في امثال هذه القضايا انما يكونان في العبارة فقط ويكون ربط
محمولاتها على موضوعاتها في نفس الامر بالامكان المحتمل للطرفين
او الوجود المشتمل عليهما فهي انما ينتج لتلك النسبة لذاتها لا للايجاب
والسلب اللفظيين وهذا الشرط اعني الاول يفيد دخول
الاصغر في الاوسط الذي به نعلم ان الحكم الواقع على الاوسط
شامل للاصغر الداخل فيه ولولاه لما علم ان ذلك الحكم يقع على
ما يخرج من الاوسط ام لا فان كلا الامرين محتمل كما ان الحكم
بالحيوان على الانسان يقع على الفرس ولا يقع على الحجر وهما
خارجان عنه والشرط الثاني كون الكبرى كلية وهذا الشرط
يفيد تادي الحكم الواقع على الاوسط الى الاصغر لعمومه جميع
ما يدخل في الاوسط ولولاه لما علم ان الجزء الذي وقع عليه
الحكم من الاوسط هو الاصغر ام لا فان كلا الامرين محتمل

كما ان الحكم بالانسان على بعض الحيوان بمعنى الناطق ولا يتبع على
الناهق وهما داخلان فيه فقد ظهر مما تقرر ان حكم النتيجة
في الضرورة واللاضرورة والدوام واللادوام حكم الكبرى بشرط
كون الصغرى فعلية لان الاصغر اذا كان داخلا في الاوسط
بالفعل كان الحكم عليه حكما على الاصغر اي حكم كان قوله
وقرائنه القياسية بينة الانتاج ه فهذان الشرطان اعني ايجاب
الصغرى وكلية الكبرى يوجدان معا في اربع قراين من الستة
عشر المذكورة فان الايجاب اما كلي واما جزئي والكلية اما ايجا
او سلبية ومضروب الاثنين في نفسه اربعة فاذن القراين
القياسية اربع والباقية عقيمة لفقدان احد الشرطين او كليهما
واذا كانت الصغريات موجهة بجهات تستلزم سالبتها موجبتها
كانت القراين القياسية ثمانية وجميع هذه القراين بينة الانتاج
في هذا الشكل لما سنذكره قوله فاذا كان كل ج هو ب
هذا هو الضرب الاول وينتج موجبة كلية تابعة للكبرى في الضرورة
واللاضرورة قوله وكذلك اذا قلت ه وهذان الضربان
صغراهما موجبة جزئية وكبراهما كلية اما موجبة او سالبة وهما
الثالث والرابع والثالث ينتج موجبة جزئية والرابع سالبة جزئية
فهذه هي الضروب الاربعة وقد انتجت المحصورات الاربع قوله
وذلك اذا كان كل ج ب معناه ان انتاج هذه القراين وكون
النتيجة تابعة للكبرى في الجهات المذكورة انما يكون بينا اذا كان
الاصغر داخلا بالفعل في الاوسط وذلك يكون في الصغريات
الفعلية موجبة كانت او سالبة يلزمها موجبة فعلية اما اذا كانت
الصغرى بالامكان فليس تعدي الحكم من الاوسط الى الاصغر
بينا بل انما تعديه بالقوة فقط ويحتاج الى بيان والحاصل
ان قياسات هذا الشكل كاملة اذا كانت الصغرى فعلية وغير كاملة

اذا

اذا كانت ممكنة والصغرى التي يكون الحكم فيها اما ان يأتلف مع
كبرى ايضا بالقوة او مع كبرى فعلية ولكن غير ضرورية او مع كبرى
ضرورية فهذه ثلث اختلاطات محتاجة الى البيان وكان من عادة
المنطقيين بيانها بالخلف والرد الى الاختلاطات الفعلية من الشكلين
الاخيرين وليس فيه زيادة وضوح مع الاشتمال على خبط كثير وسوء
ترتيب فعدل الشيخ عن تلك الطريقة في هذا الكتاب وبينها ببيانات
لمية قوله لكنه ان كان الحكم على ب هذا بيان الاختلاط الاول
وهو الاختلاط من ممكنتين وقد اكتفى فيه بان الذهن يحكم بسهولة
انما هو ممكن ان يمكن ان يكون ممكنا وذلك لان الشيخ عدل الى ان هذا
الاختلاط كامل غير محتاج الى زيادة بيان وبيان ذلك ان الممكن
هو ما لا يلزم من فرض وجوده محال فاذا فرضنا ان ج الذي يمكن ان يكون
ما يمكن ان يكون ا مثلا خرج من الامكان الاول الى الوجود فقد سقط
الامكان الاول وصار ج هو ما يمكن ان يكون ا بحسب ذلك الفرض
ثم اذا فرض مرة اخرى انه موجود ا فقد سقط الامكان الثاني ايضا
فكان ج بالوجود ا من غير لزوم محال وكل ما يصير بالفرض موجودا من غير
لزوم محال فهو ممكن فاذن ج يمكن ان يكون ا والوجه في ان هذا
الحكم ليس موجودا في الذهن وقريب من الوجود فيه انه انما يحصل
فيه من انعكاس قولنا كل ما ليس بممكن ممتنع ان يكون ممكنا وهو اولى
في الاذهان بعكس النقيض الى قولنا وكل ما يمتنع ان يكون ممكنا فهو
ممكن وهو المطلوب قوله لكنه اذا كان كل ج ب بالامكان ه وهكذا
بيان الاختلاط الثاني وهو الاختلاط من ممكن ومطلق وينتج
ممكنا وذلك لان الممكن اذا فرض موجودا صار الاختلاط من مطلقتين
ويكون الانتاج بينا ولا يلزم منه محال فاذن هو ممكن ولا يجب ان ينتج
مطلقا لان الحكم على الاصغر ربما لا يكون بالفعل الا عند كونه اوسط
بالفعل وهو مما لا يخرج الى الفعل ابدا كما اذا قلنا كل انسان كاتب

لازم

بالامكان وكل كاتب مباشر للقلم بالاطلاق فلا يلزم منه كون
كل انسان مباشر للقلم بالاطلاق بل بالامكان وربما يكون بالفعل
كقولنا كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب متحرك بالاطلاق
فكل انسان متحرك ايضا بالاطلاق والامكان العام في قول الشيخ
وكان الواجب ما يعمهما من الامكان العام لا ينبغي ان يحمل على الذي
يعم الضروري وغير الضروري بحسب الاصطلاح بل ينبغي ان يحمل
على ما يعم الفعل والقوة وهو العام بحسب اللغة وذلك لان الممكن
قد يقع على ما يخرج الى الفعل كالموجودات وقد يقع على ما لم يخرج
الى الفعل بل هو بالقوة المحضة ومطلق كانت النتيجة ممكنة بامكان
شامل لهما ولا يجب ان يكون بالقوة المحضة كما اذا قلنا زيد يمكن
ان يكتب من كل الامكان ثم اذا قلنا وكل من يكتب فهو مباشر للقلم
ينتج فزيد مباشر القلم بالامكان لا بالقوة المحضة لانه ربما باشر
القلم بالفعل في غير حال الكتابة التي هي بالقوة بعد بل بامكان شامل
للفعل والقوة معا فهذا هو المناسب وقد صرح به الشيخ في غير هذا
الكتاب واما ان حمل الامكان العام على ما يعم الضرورة واللاضرورة
وحمل الاطلاق في قوله وكل ب ا بالاطلاق ايضا على الاطلاق
العام كما ذهب اليه الفاضل الشارح كان صادقا الا انه لا يكون
مناسبا للبحث الذي نحن فيه ولا يكون القول بان ما يعم الفعل والقوة
هو الامكان العام صحيحا فان الامكان الخاص ايضا يعمهما من وجه
اخر قوله فان كان كل ب ا الخ وهذا بيان للاختلاط الثالث وهو
الاختلاط من ممكن وضروري وقد زعم جمهور المنطقيين انه ينتج
ممكنا فالشيخ بين انه لا ينتج ضروريا كلامه ظ والحاصل ان الممكن اذا
فرض موجودا صار الاختلاط من مطلق وضروري وكانت النتيجة
ضرورية كما مر وكل ما كان ضروريا فهو في جميع الاوقات ضروري
فاذن كانت النتيجة قبل فرضنا ايضا ضروريا والاوسط في هذا

القياس لم يفد كونها ضرورية في نفس الامر بل افاد العلم به
وقد حصل من هذا البحث ان الكبرى الضرورية مع جميع الصغريات
الفعلية وغير الفعلية ينتج ضرورية والكبرى الغير الضرورية ان
كانت مع الصغرى فعليتين ينتج فعلية وان كانت احديهما
او كلتاهما ممكنة ينتج ممكنة والكبرى المحتملة لهما ينتج محتملة
فعلية او غير فعلية فبعض النتائج يتفق ان يكون تابعة للكبرى
كالحاصلة من صغرى فعلية مع اي كبرى اتفقت بشرط ان لا يكون
وصفيه وبعضها يتفق ان يكون تابعة للصغرى كالحاصل من
ممكنة ومطلقة عامتين او خاصتين وبعضها يتفق ان يكون بخلاف
كالحاصلة من ممكنة ومطلقة احديهما عامة والاخرى خاصة
فان النتيجة يكون في الامكان كالصغرى وفي العموم والخصوص
كالكبرى وفي انتاج الصغرى الممكنة مع غيرها موضع نظر وهو
انا اذا حكمنا على كل ب اي حكم ما انه ا او ليس ا فان مرادنا ان ذلك
الحكم واقع على كل ما هو ب بالفعل لا على كل ما يمكن ان يكون ب
كما قررناه من قبل فان كان كل ج في الصغرى يمكن ان يكون ب
ولا يصير شيء منه ب ولا في وقت من الاوقات صدق ان يكون
ب دائم السلب عن كل واحد منه من غير ضرورة فان الحكم على كل
ب كما يتناوله بوجه البتة وح يمكن ان يكون الحكم عليه مخالفا
للحكم على ب وذلك لان كل ما يمكن ان يكون ب يحتمل ان ينقسم
الى ما يوصف به بالفعل والى ما لا يوصف ب دائما من غير ضرورة
ويكون للقسم الاول حكم اما ضروري بحسب الذات او غير ضروري
ويكون للقسم الثاني حكم مخالف مناقض لذلك الحكم فلا يلزم من حكمنا
على كل ما هو ب بالفعل ان يدخل في ذلك الحكم ما هو بالامكان ب
فلا يكون بالفعل دائما وهذا الاشكال انما يلزم على القول بجواز وجود
حكم كلي دائم غير ضروري وانما يندفع الاحتمال المؤدي الى هذا الا

فهما

شكال

في باب خلط الممكن بالضروري بانعكاس قولنا كل ما ليس بضروري
بحسب الذات فهو ممتنع ان يكون ضروريا بحسبها الى قولنا كل
ما لا يمتنع ان يكون ضروريا فهو ضروري بالضرورة على طريق عكس
النقيض قوله الممكن الصغرى اذا كانت ٥ بريد ان الصغرى الممكنة
اذا استلزمت موجبة بنتج فانها تنتج ايضا ما ينتج الموجبة لقوتها
وليس هذا تكرارا لما ذكره في صدر الباب لان المذكور هناك
كان خاصا بالفعليات وههنا قد حكم على الوجه الشامل للفعل
والقوة لان الحكم العام لا يتمشى الا بعد بيان انتاج الصغريات
الممكنة مع غيرها وهذا ما خالف الشيخ فيه الجمهور وقد وعد شرحه
حين قال فاما عن سالبتين ففيه نظر سيشرح ذلك قوله
فيكون اذن النتيجة في كيفيتها ٥ ذهب قوم من المنطقيين الى ان
نتايج هذا الشكل تتبع اخس المقدمتين في الكمية والكيفية والجهة
جميعا اي اذا وقع في احدى المقدمتين حكم جزئي او سلبي او غير ضروري
كانت النتيجة كذلك وقد حقق الشيخ انه ليس كذلك مطلقا بل هي
تابعة في الكمية للصغرى وفي الكيفية والجهة للكبرى الا في موضعين
احدهما تقدم ذكره وهو ان يكون الصغرى ممكنة والكبرى غير ضرورية
فان النتيجة يكون في الفعل والقوة تابعة للصغرى لا للكبرى والثاني
سيجي ذكره وهو ان يكون الصغرى موجبة ضرورية والكبرى مطلقة
عرفية فانها ان كانت عامة انتجت كالصغرى موجبة ضرورية وان
كانت خاصة لم يكن الاقتران قياسا لتناقض المقدمتين فقول
الشيخ فيكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى الى
قوله فان النتيجة ممكنة خاصة ظ وقوله بعد ذلك او الصغرى
مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية غير مطابق لما ذكرناه لان ظاهر
الكلام يقتضي عطف ذلك الحكم بلفظه او على ما قبله اي على ما استثناه
عما لا يكون النتيجة فيه تابعة للكبرى وليس هذا كما ينبغي فان النتيجة

هذا ص

ها

ههنا

تابعة للكبرى على ما صرح به ففي هذا الموضع قد وقع تفاوت في
النتيجة وقد غلب على ظن الفاضل الشارح انه قد وقع في سياقة الكلام
تقديم وتاخير من سهو الناسخ قال وتقدير الكلام هكذا لكن
الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة جاز
ان يكون سالبة وينتج لان الممكن الحقيقي سالبة لا زم موجبة
والغاية في ذكر ذلك انه حكم في الكلام الاول بان الصغرى السالبة
منتجة وبهذا الكلام بين ان الصغرى السالبة قد ينتج نتيجة
موجبة ضرورية ثم بعد ذلك يستانف فيقول فيكون اذن
النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات
هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى
وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة والا في شي نذكره وهو ما
اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى عرفية على ما يجي بيانه وعلى
هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيما وهذا ما ذهب اليه
الفاضل الشارح ههنا اقول ويحتمل ايضا ان يكون كل واحد
من لفظي الصغرى والكبرى قد تبدلت بالاخرى سهوا ويكون
نظم الكلام بعد ما مر على ترتيبه المذكور هكذا الا اذا كانت
الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة
خاصة او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى موجبة ضرورية
الا في شي نذكره وعلى هذا التقدير يكون المراد من قوله او الكبرى
مطلقة خاصة والصغرى ضرورية هو الاستثناء الثاني ويريد
بالمطلقة الخاصة المطلقة العرفية فانه قد عبر ايضا عن العرفية
بهذه العبارة في النهج الخامس حيث قال فان اردنا ان نجعل
للمطلقة بعضا من جنسها كانت الحيلة فيه ان نجعل المطلقة اخص
مما توجبه نفس الايجاب والسلب المطلقين ويكون قوله الا في
شي نذكره استثناء عن قوله فان النتيجة موجبة ضرورية وتعيينه

آخره

الا اذا كانت المطلقة العرفية لا دائمة فانها لا ينتج مع الصغرى
الضرورية لما تذكره ولستقيم الكلام على هذا التقدير ايضا فالتعسف
فيه اقل مما ذكره الشارح لان ذلك يحتاج الى حذف شرطية
من موضع والحاقه بموضع آخر يستغنى فيه عما سنوع من التاويل
والى زيادة الواو في قوله والا في شئ نذكره والله اعلم بحقيقة
الحال قوله بل في الكيفية اى لمس الامر كما ذهبوا اليه من
ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين في كل شئ بل انما يتبعه في الكيفية
والكمية دون الجهة وعلى الاستثناء المذكور في الكيفية وهو
انها في الممكنات والوجوديات لا يتبع الاخس في السلب بل يتبع
الكبرى قوله واعلم انه اذا كانت المراد ان الصغرى الضرورية
والكبرى العرفية الوجودية لا يمكن ان يصدقا معا مثاله ان نقول كل
فلك متحرك بالضرورة وكل متحرك متغير لا دائما بل ما دام متحركا وذلك لان
الكبرى يقتضى دوام الاكبر بحسب وصف الاوسط ولا دوامه
بحسب ذاته لان الوصف لو كان دائما للذات والاكبر كان
دائما للوصف فيلزم منه لا دوام وصف الاوسط ايضا بحسب
ذاته لان الوصف لو كان دائما للذات والاكبر كان دائما
للوصف فيلزم ان يكون الاكبر ايضا دائما للذات فان الدائم للدائم
دائم لكنه فرض لا دائما بحسب الذات هف فظهر ان الكبرى
في هذا المثال يقتضى ان كل ما يوصف بانه متحرك فان هذا الوصف
لا يكون دائما له والصغرى المشتملة على ان الفلك يوصف بانه
متحرك دائما يقتضى ان بعض ما يوصف بانه متحرك فهذا الوصف
له يكون دائما وهذا مناقض للاول فاذن لا ينتظم منهما قياس
صادق المقدمات والتعليل الصحيح لكون هذا التاليف ليس بقياس
هو وقوع التناقض فيهما واما التعليل بكون الكبرى كما يقتضيه
قول الشيخ حين قال لان الكبرى يكون الحادثة مستقيم ايضا على

وجه

وجه وهو ان الصغرى لما وضعت قبل الكبرى على انها صادقة
ثم اتبعت بكبرى يناقضها علم انها هى الكاذبة لان المناقض
لما فرض صادقا يكون لا محالة كاذبا وقد صرح الشيخ فى بعض كتبه
بهذا الوجه وما ذهب اليه صاحب البصائر وهو ان التعليل
ينبغى ان يكون اما بكذب الكبرى واما باختلاف الاوسط الذى
يخرج القياس عن ان يكون قياسا وذلك لانا اذا جعلنا اللادوام
فى الكبرى جزءا من الموضوع حتى يصير القضية كل متحرك لا دائما
فهو متغير لم يكن الكبرى كاذبة بل كان الاوسط مختلفا فليس بسديد
وذلك لان هذا التقدير يخرج اللادوام عن ان يكون جهة
القضية عن ان يكون عرفية وذلك غير ما نحن فيه وعلى التقديرين
فان هذا التاليف ليس بقياس لانه ليس بمنتج قوله بل يجب
ان يكون الكبرى اعم اى اذا كان الكبرى عرفية مطلقة محتملة
للدوام واللادوام فلو اوجب ان يحمل مع الصغرى الضرورية على الدوام
لم يمكن اجتماعهما على الصدق ح يصير الاقتران من ضرورية ودائمة
منتج دائمة قال الشيخ وح فان سميتها تكون ضرورية لانه لم يعتبر
ههنا الفرق بين الضرورة والدوام فان اعتبار الفرق يقتضى كون النتيجة
ضرورية اذا كانت الكبرى ضرورية بحسب الوصف ولا ضرورية
بحسب الذات ودائمة اذا كانت دائمة بحسب الوصف ولا دائمة
بحسب الذات قال وهذا ايضا استثناء وذلك لان النتيجة
يخالف الكبرى فى الجهة فالشيخ استثنى موضعين وينبغى ان يلحق
بهما موضع آخر وهو ان يكون الكبرى وحدها وصفية فان النتيجة
لا يكون وصفية وذلك لان الوصف اذا اختص باحدى المقدمتين
سقط اعتباره فى النتيجة كما اذا قلنا كل متحرك متغير ما دام متحركا
وكل متغير جسم او قلنا كل انسان نائم وكل نائم ساكن ما دام نائما
فان النتيجة فيهما لا يكون وصفية اما اذا كانتا وصفيتين فالنتيجة

كان فيما مر

يكون وصفية مثلهما ففي المثال الثاني من هذين المثالين لا يكون النتيجة تابعة للكبرى واعلم ان مخالفة النتيجة الكبرى وان كانت تقع في مواضع كثيرة بحسب اختلاط الجهات المذكورة الا ان جميعها ترجع الى هذه المواضع الثلثة ومن ضبط هذه الاصول التي ذكرناها فقد يقدر على معرفة جميعها مفصلة ان ساعده التوفيق والله المستعان

قوله الشكل الثاني اعلم ان الحق في هذا الشكل ان هذا الشكل لا ينتج مع الاتفاق في الكيف والجهة لان الانسان والفرس يشتركان في الحيوانية عليهما وسلب الحجر عنهما ولا يوجب ذلك حمل احدهما على الآخر والانسان والناطق ايضا يشتركان في ذلك الحمل والسلب بعينهما ولا يوجب سلب احدهما عن الآخر وذلك لان الاشياء المتباينة وغير المتباينة قد يشترك في ان يحمل عليها او يسلب عنهما جميعا شي آخر فمن شرط الانتاج ان يختلف الحكمان بحيث لا يصح جمعهما على شي واحد حتى يجب منه تباين الطرفين ويفيد حكما سلبيا والجمهور ظنوا ان هذا الاختلاف هو الاختلاف بالايجاب والسلب فحكموا بان الشرط في انتاج هذا الشكل هو اختلاف المقدمتين في الكيف والحق ان المختلفين في الكيف قد يجتمعان على الصدق كما في المطلقات والممكنات ولا يلزم من اختلافهما تباين الطرفين فاذن الاختلاف في الكيف كيف كان لا يكفي في حصول هذا الشرط وهذا شرط ويحتاج هذا الشكل في الانتاج الى شرط آخر وهو كون الكبرى كلية وذلك لان حصول الشرط الاول مع جزئية الكبرى لا يقتضي الا المباينة بين الاصغر وبعض الاكبر ولا نعلم هل بينهما ملاقاة في البعض الآخر ام لا فاذن لا يمكن ان نسلب الاكبر عن الاصغر كما اذا حملنا الاسود على الغراب وسلبناه عن بعض الحيوانات او عن بعض الناس فانه لا يلزم منه سلب الحيوان عن الغراب ولا حمل الانسان عليه

واذا تقررت

واذا تقررت هذه الاصول فنقول جمهور المنطقيين ذهبوا الى ان المطلقات والوجوديات قد ينتج في هذا الشكل بشرط الاختلاف في الكيف وبين الشيخ ان الحق انه لا قياس في هذا الشكل عنها ولا عن الممكنات بسيطة ولا مخلوطة بعضها ببعض اما مع الاتفاق في الكيف فبالاتفاق واما مع الاختلاف فيه فيما نبينه قوله وذلك لان الشي الواحد الشي الواحد كالانسان قد يوجد شيئا كالساكن يحمل عليه ويسلب عنه بالايجاب والسلب المطلقين فيقال الانسان ساكن والانسان ليس بساكن والشيئان المحمول احدهما على الآخر كالانسان والحيوان قد يوجد شي كالساكن يحمل عليهما ويسلب عنهما بالايجاب والسلب المطلقين فيقال الانسان ساكن الحيوان ليس بساكن او الانسان ليس بساكن والحيوان ساكن وقد يوجب ويسلب معا عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد فيقال كل واحد من الناس بساكن او جزئيات شيئين يحمل احدهما على الآخر ككل واحد من الناس وكل واحد من الحيوانات ولا يوجب شي من ذلك ان يكون الانسان مسلوبا عن نفسه او الحيوان مسلوبا عن الانسان وقد يعرض جميع هذين الشيئين المسلوب احدهما عن الآخر كالانسان والفرس وذلك بان يقال الانسان ساكن ولا واحد من الآخر بساكن ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولا على الآخر فلا يلزم من ذلك سلب وايجاب فلا يلزم نتيجة فاذن ليس ما يتألف من المطلقات والوجوديات بقياس والفاضل الشارح فسر الشي الواحد بالجزئي الواحد نحو زيد والشيئين المحمول احدهما على الآخر بجزئين كهذا الانسان وهذا الناطق وفيه نظر لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يحمل على جزئي آخر الا في اللفظ قوله والذي يحتجون به القائلون بان الاقتران من مطلقين مختلفي الكيفية قد ينتج يحتجون في بيان

كن

الفرس ليس بساكن او على العكس او يقال كل واحد من الح... ساكن

الانتاج تارة بعكس السالبة ورد الشكل الى الاول وهو مبني
على ان سوالب المطلقات تنعكس وتارة بالخلف وهو قولهم
في اقتران كل ج ب ولا شي من ا ب ان لم يصدق لا شي من ج ا
فليصدق نقيضه بعض ج ا ونضيفه الى الكبرى ينتج من الاول
ليس بعض ج ب وهو نقيض الصغرى وهذا مبني على ان المطلقات
تتناقض وقد بينا ان المطلقات لا ينعكس سوالبها وانها لا تتناقض
في حسبها فاذن قد بطل احتجاجهم قوله بل انما ينعقد في
هذا الشكل اي نقول القياس في هذا الشكل انما ينعقد من مختلفات
الكيفية بشرط ان يكون السالبة بحيث ينعكس او يكون لها نقيض
من بابها فالمطلقات المنعكسة وهي العرفية العامة والوجودية
والضروريات فانها ينتج بسيطة ومختلطة وكذلك خلط المطلق
العام والوجودي الضروري وفي هذه القضايا انما يكون الشروط
اختلاف الكيف وكلية الكبرى واعلم ان هذا قول غير ملخص
وذلك لان الضروري والمطلق اذا اختلطا وكانت السالبة
مطلقة فانما ينتجان بانضمام كون السالبة غير منعكسة كما ذكره
من بعد قوله والحكم في الجهة للسالبة هذا بحسب الظاهر
سنن وذلك لانهم يبينون الانتاج في هذا الشكل بعكس
السالبة ورد الشكل الى الاول ولا محالة يصير السالبة في الشكل
الاول كبرى ويكون الجهة هناك على مذهبهم تابعة للكبرى فيكون
هناك تابعة للسالبة وسيبين الشيخ ان نتيجة التالف من ضرورية
وغيرها يكون ابدا ضرورية سواء كانت الضرورية فيها سالبة او موجبة
قوله والضرب الاول منها باعتبار الشرطين المذكورين اعني
اختلاف الكيف وكلية الكبرى يقتضي ان يكون الضروب المنتجة
اربعة من جميع الستة عشر لا غير لان الكبرى الموجبة لا يقترن الا
لسالبتين كلية وجزئية والكبرى السالبة لا يقترن الا بموجبتين

كلية وجزئية وهي غير بينة وينتج سوالب فالشيخ بين الضرب
الاول بعكس الكبرى ورد الشكل الى الاول ثم قال والمعتبر
في الجهة للكبرى يعني بحسب الاغلب فان الحال فيه ما مر وبين
الضرب الثاني بعكس الصغرى وجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى
لينتج عكس المط من الاول ثم عكس النتيجة ليحصل النتيجة المطلوبة
ثم قال ويكون العبرة للسالبة ايضا في الجهة لانها يصير كبرى الاول
ثم قال فان كانت مطلقة فما ينعكس اليه المطلق من المطلق
اي ان كانت السالبة عرفية عامة كانت النتيجة ايضا عرفية
عامة لانها ينعكس كنفسها وان كانت عرفية وجودية كانت
النتيجة ما ينعكس اليها وهو العرفية العامة كما سبق ذكره وبين
الضرب الثالث بما بين به الاول ولم يمكن بيان الرابع بالعكس
لان السالبة الجزئية لا تنعكس والموجبة الكلية ينعكس جزئية
ولا قياس عن جزئيتين فرجع في بيانه الى الخلف والافتراض اما
الخلف فبان اضاف نقيض النتيجة الى الكبرى فانتجنا نقيض
الصغرى او ما يمتنع ان يصدق مع الصغرى اذا كانت الجهتان
غير متناقضتين وقد يمكن بيان جميع الضروب بالخلف هكذا
واما الافتراض فبان عين البعض من ج الذي ليس ب وسماه د
فحصل له قضيتان احديهما لا شي من د ب والثانية بعض ج د
والقضية الاولى جهتها يكون جهة صغرى القياس لانها في ان
الحال لم يتغير الا بتعيين الموضوع وتبديل الاسم وتعيين الموضوع ع
وان افاد كلية الحكم لكنه لا يغير نسبة المحمول الى الموضوع وتبديل
الاسم لا يؤثر في المعنى ثم يحصل من اقتران القضية الاولى بكبرى
القياس الضرب الثاني من هذا الشكل وينتج ما يوافق السالبة
في الجهة ويحصل من اقتران القضية الثانية بهذه النتيجة تاليف
على هيئة الضرب الرابع من الشكل الاول وينتج ما جهته تلك الجهة

تعينها وذلك لان هذا التاليف وان كان يشبه الشكل الاول
ليس بتاليف قياسي على الحقيقة فان الصغرى لا يشتمل على حمل
ووضع بل على اسمين مترادفين لشيء واحد وانما اوردت على
هيئة قياسية لان الاشتباه يعرض للاذهان من جهة تعيين
الموضوع في القضية الاولى لا لافادة شيء لم يكن معلوما ويراد
ان يعلم بهذا القياس والافتراض يختص بما يشتمل على مقدمة جزئية
فحصل من جميع هذا ان العبرة للسالبة كما كانت في الشكل الاول
للكبرى قوله هذا كله وليس في المقدمات ممكن لما فرغ من
بيان التاليفات الكائنة من المطلقات والضروريات بسيطة
ومختلطة وقد ذكر ان الممكنات لا ينتج بسيطة فاراد ان يبين
ههنا حكم اختلاطها بالمطلقات والضروريات وبدا بالمطلقات
فذكر ان القياس من الممكنات والمطلقات الغير المنعكسة لا ينعقد
بعين ذلك البيان الذي بين به امتناع انعقاده من المطلقات
الغير المنعكسة فان الحكم فيهما لا يختلف الا بالاعتبار قوله
وان كان من الجنس الذي ... وفي بعض النسخ او بالافتراض فانه ينتج
ويمكن النتيجة هي التي عرفتها في الشكل الاول واما الاختلاط
من الممكنة والمطلقة المنعكسة فلا يخلو اما ان تكون المطلقة
سالبة او موجبة والاول لا يخلو اما ان يقع في الكبرى او في الصغرى
فان كانت الكبرى مطلقة سالبة فانها ينتج ممكنة عامة سواء كانت
الممكنة عامة او خاصة وسواء كانت المطلقة عرفية عامة او وجودية
وان كانت الممكنة خاصة فسواء كانت موجبة او سالبة مثاله
كل ج ب باحد الامكانين ولا شيء من آ ب بالاطلاق المنعكس
العام او بالوجود وبيانها اما بعكس الكبرى الى المطلقة المنعكسة
لينتج من الشكل الاول لا شيء من ج ا بالامكان العام كما ذكرناه
وهو المط او بالخلف بان نقول لو لم يكن لا شيء من ج ا بالامكان

العام فبعض ج ا بالض ولا شيء من ا ب بالاطلاق المنعكس
فليس بعض ج ب بالضرورة وكان كل ج ب بالامكان هذا خلف
وان كانت الكبرى وجودية منعكسة لم يحتج الى الافتراض في الخلف
بل نقول ان نقيض النتيجة كاذبة لانها تنافي الكبرى كما مر ذكره في
الشكل الاول واما الافتراض على ما في بعض النسخ فقد يمكن البيان
به اذا كانت الصغرى جزئية والاظهر الخلف لانه لا ضرورة الى الا
ههنا فان الكبرى منعكسة اللهم الا ان يحمل الافتراض على
ما فرض كون الممكن موجودا بالفعل فيصير الاقتران من مطلقتين
كبراهما سالبة منعكسة ثم نرد النتيجة الى الامكان واما ان كانت
الصغرى مطلقة سالبة فالكبرى تكون لا محالة ممكنة موجبة
وحكم هذا الاقتران منزع فيما يجيء بعد هذا الكلام قوله
وان لم تكن سالبة بل موجبة معناه وان لم تكن الكبرى
سالبة مطلقة بل تكون موجبة اما مطلقة او ممكنة لم يكن ذلك
التاليف قياسا والممكنة الحقيقية لما كانت سالبتها وموجبتها
متلازمتين لم يكن القسمة الى الايجاب والسلب فيها معتبرة وانما
قال ذلك لانا اذا قلنا لا شيء من ج ب بالامكان وكل ا ب بالاطلاق
لم يمكن الرد الى الشكل الاول بالعكس فان الصغرى غير منعكسة
والكبرى تنعكس جزئية واذا قلنا لا شيء من ج ب بالاطلاق
وكل ا ب بالامكان وكل ج ب بالاطلاق ولا شيء من ا ب
بالامكان انعكست الصغرى في الاول وانتج مع الكبرى لا شيء
من ا ج بالامكان فهي غير منعكسة فالنتيجة غير حاصلة وانعكست
الكبرى في الاول والصغرى في الثاني جزئيتين فالنتيجة على جميع
التقديرات غير حاصلة ولا يمكن بيان شيء منها بالخلف لان
افتراض نقيض النتيجة وهو بعض ج ا بالض بكل واحد من المقدمتين
لا ينتج ما يناقض الاخرى ولذلك حكم الشيخ بانها لا يكون اقيسة

وزعم صاحب البصائر ان اقتران الصغرى العرفية الوجودية
السالبة بالكبرى الممكنة ينتج من الشكل الاول ممكنة خاصة لسالبة
وينعكس موجبتها الى ما ادعاه قال ولا ينتج اذا كانت الصغرى
عرفية عامة لانها على تقدير كونها ضرورية ينتج مع الكبرى الممكنة
ضرورية سالبة فيكون النتيجة محتملة للطرفين وهذا بين فساده
قوله بعد ما مر انا نقول لا واحد من الكاتب بنائم لا دائما بل ما دام كاتبا
وكل فرس نائم بالامكان ولا نقول بعض الكاتب بالامكان فرس
واما التفصيل الذي استثناه الشيخ ولم يذكره فقد قيل هو ان يكون
المقدمتان مختلفتي هيئة الوجود الذي لا ضرورة فيه فكان اح
الحكم فيه في وقت من اوقات كون الشيء ج فيكون فيه وجوبا او
لا يكون والآخر في كون ما هو ج دائما ما دام موصوفا بذلك ومعناه
كون احدى المقدمتين مطلقة بحسب الوصف والاخرى دائمة بحسبه
اي يكون احديهما مطلقة وصفية والاخرى عرفية عامة او وجودية
ينبغي ان يختلفا في الكيف ان كانت المطلقة محتملة للدوام واما ان لم يكن
محتملة فسوا اختلفتا فيه او اتفقتا فانهما ينتجان مطلقة وصفية
لوجوب تباين الوصفين ولكن بشرط ان يكون الكبرى هي العرفية
ومثاله على تقدير كون الكتاب جالسين ما داموا كاتبين ويخلوا
الجالسين عن الكتابة في بعض اوقات جلوسهم الجالسون لا يتحركون
اي في بعض اوقات جلوسه والكاتب يحركها في جميع اوقات كتابته
فصح ان الجالس قد لا يكون كاتبا في جميع اوقات جلوسه واما ان
قلبنا المقدمتين فلا ينتج ان الكاتب قد لا يكون جالسا في جميع
اوقات كتابته وبيان ذلك ان الوصف الذي قد يجتمع مع ما ينافي
وصفا آخر وقد يخلو عن ذلك الوصف الآخر ضرورة واما الذي
يستلزم ما قد يخلو عن الوصف الآخر او ينافي ما قد يجتمع معه
فليس كذلك لاحتمال استلزامه الوصف الآخر او منافي ما قد يجتمع

مع

مع انفكاك الاخير الاول عنه او اجتماع منافيه به واعلم ان هذا
التفصيل انما هو من باب اختلاط المختلطات المختلفة وقد
استثناه من باب اختلاط المطلقات والممكنات فهذا شرح ما في
الكتاب في هذا الاختلاط واعلم ان الشيخ ذهب في هذا البيان
مذهب الجمهور والحق يقتضي ان المختلط من الممكن والمشروط بالوصف
ينتج بشرطين احدهما وقوع المشروط بالوصف في كبرى القياس كما اذا
قلنا كل انسان متحرك بالامكان ولا شيء من النائم بمتحرك ما دام
نائما فانه ينتج لا شيء من الانسان بنائم بالامكان لان الصغرى
يقتضي جواز اتصاف الاصغر بما ينافي الاكبر فيلزم منه جواز خلوه
عنه عند الاتصاف بما ينافيه وكذلك اذا قلنا لا شيء من الانسان
بساكن بالامكان وكل نائم ساكن ما دام نائما لان الصغرى يقتضي
جواز خلو الاصغر عن ملزوم الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه فان
الملزوم يرتفع عند ارتفاع اللازم واما اذا وقع المشروط بالوصف في
الصغرى فانها لا ينتج لانا نقول كل كاتب يقظان ما دام كاتبا
ولا شيء من الانسان بيقظان بالامكان وكذلك نقول لا شيء
من الكاتب بنائم ما دام كاتبا وكل انسان نائم بالامكان فلا ينتجان
سلب الانسان عن الكاتب وذلك لان المستلزم لما يمكن ان
يخلو عنه الاكبر او المنافي لما يمكن ان يجتمع مع الاكبر ههنا
هو وصف الاصغر لا ذاته ويتغاير الاوصاف لا يقتضي تغاير
الموصوف بها والشرط الآخر ان يكون الجهتان بحيث لا يمكن
اجتماعهما على الصدق اي يكون بازاء الممكن ما يكون الحكم فيه
بحسب الوصف ضروريا وبازاء المطلق ما يكون الحكم فيه اما دائما
واما ضروريا فانه قد يمكن اجتماع الممكن والعرفي على الصدق
حين يكون الحكم دائما بحسب الوصف من غير ضرورة ولا يلزم
من ذلك تباين اصلا والفاضل الشارح قد حقق الاول من هذين

يكن
المطلقات في

الشرطين ولم يذكر الثاني فاذا حصل هذان الشرطان فقد انتج
المختلط من الممكن والمطلق المنعكس ومن المطلق المنعكس
وغير المنعكس سواء كانت المطلقة المنعكسة موجبة او سالبة
وسواء تيسر بيانه بالرد الى الشكل الاول او بالخلف او لم يتيسر بشيء
من ذلك وهذا مما لم يذكره الشيخ واقول ايضا اذا كانت الكبرى
وجودية عرفية فانها ينتج مطلقة عامة سالبة مع اي صغرى اتفقت
وذلك لان النتيجة الدائمة الموجبة يناقض هذه الكبرى بمثل ما مر
في الشكل الاول فاذن يصدق نقيضها معها ابدا مثاله اذا لم يمكن
ان يصدق قولنا بعض ج ا دائما مع قولنا كل ا ب ولا شيء من آ ب
ما دام آ لا دائما فمن الواجب ان يصدق ابدا معه نقيضه وهو
قولنا لا شيء من ج ا مطلقا وهذا مما لم يذكره احد منهم قوله
ويجب ان يقيس اي اذا كانت السالبة ضرورية والموجبة غير
ضرورية فانه ينتج وسنن العكس والخلف كما مر في المطلقة المنعكسة
اما اذا كانت الموجبة ضرورية والسالبة غير ضرورية فانه ينتج
ايضا ولكن بين بالخلف دون العكس قوله بعد ان تعلم
معناه ان الضروري اذا اختلط بغير الضروري افاد التباين الذاتي
بين حدي المط وانتج الضروري السالب وان اتفقت المقدمتان
في الكيف فضلا عن ان يختلفا فيه اما على تقدير الاختلاف
فللبيانات المذكورة واما على تقدير الاختلاف فلانك تعلم انه اذا
كان الاصغر بحيث يصدق ب الاوسط على كله بايجاب غير ضروري
او سلب غير ضروري حين يكون الحكم ب على كل ج لا بالضرورة
وكان الاكبر بخلافه اي يكون الحكم ب على كل ا بالض وانما يكون كل ج
وبعضه المفروض منه مباينا للاكبر الذي هو ا بالض لا يدخل احدهما
في الآخر ولا يمكن ذلك حتى يكون لا شيء من ج ا او ليس بعض ج
ا بالض وهي النتيجة سواء كان الحكمان الاولان ايجابيين كما في

قولنا كل انسان او بعض الحيوانات ساكن لا بالض وكل فلك متحرك
بالض او سلبيين كما في قولنا لا شيء من الناس او ليس بعض الحيوانات
ساكنا لا بالضرورة ولا شيء من الفلك بساكن بالض فانهما ينتجان
لا شيء من الناس او ليس بعض الحيوانات بفلك بالض وعلى هذا
التقدير يصير الضروب المنتجة من هذا الاختلاط وما يجري
مجراه ثمانية وهو معنى قوله بعد ان تعلم ان في هذا الخلط
زيادة قياسات وهذا مما غفل الجمهور عنه قوله الشكل الثالث
الشرطية وكون قرائن هذا الشكل ايضا في الانتاج شرطان احدهما
كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اي يكون سالبة
تلزمها موجبة كما مر في الشكل الاول وذلك لان الاصغر اذا كان
ملاقيا للاوسط بالايجاب كان حكم الطرف الذي لا في الاوسط
منه حكم الاوسط في ملاقاة الاكبر ومباينته واما اذا كان
مباينا للاوسط بالسلب كالفرس مثلا للانسان فلا يعلم ان
الاكبر المحمول على الاوسط هل يلاقيه كالحيوان او يباينه كالناطق
وكذلك المسلوب عنه كالصهال تارة والحجر اخرى والشرط الثاني
ان يكون احدى المقدمتين كلية وذلك لانا نجد مورد الحكمين
من الاوسط فنتعدى الحكم بالاكبر الى الاصغر فاما ان كانتا
جزئيتين فقد احتمل ان يختلف المحكوم عليه من الاوسط في
المقدمتين كما نقول بعض الحيوان انسان وبعضه فرس وكما
نقول بعضه انسان وبعضه ماش وهذان الشرطان لا يجتمعان
الا في ست قرائن من الست عشرة الممكنة وذلك لان الصغرى الموجبة
الكلية يقترن بكل واحدة من المحصورات الاربع والموجبة
الجزئية تصدق بالكليتين بالعكس منها فيكون الجميع ستة
ولا ينتج الا جزئية وذلك لان الاصغر المحمول على الاوسط يحتمل
ان يكون اعم منه كالحيوان على الانسان وح لا يكون ملاقيا

الا كبر كالناطق ولا مباينته كالفرس الا للفرد الذي كان مالوفا
للاوسط منه وقياسات هذا الشكل ليست بكاملة فلذلك
قال الشيخ فلزم ان تكون بعضه ناطقا ملين بعكس الصغرى
لتنتج بصير الارتداد الى الشكل الاول كاملا بينا قوله
فاجعل هذا لك معيارا اي اجعل عكس الصغرى معيارا للرد
الى الشكل الاول فان هذا الشكل انما يخالف الاول بوضع الحدود
في الصغرى كما ان الثاني خالفه بوضع الحدود في الكبرى وكلما كانت
الكبرى كلية في هذا الشكل وعكست الصغرى ارتد الاقتران الى
الاول ولو ان الشيخ قال فلم يجعل هذا معيارا فيما كانت كبراه كلية
لكان اصوب من قوله في المركبات من كليتين واما اذا كانت الكبرى
جزئية فلا يفيد عكس الصغرى لانها تنعكس جزئية ولا قياس
عن جزئيتين بل ينبغي ان يعكس الكبرى ويجعل صغرى حتى يرتد
الى الاول ثم ينعكس النتيجة مثاله كل ج ب وبعض ب ا فبعض
ج ا لان الكبرى تنعكس الى بعض ا ب وينتج مع الصغرى على
هيئة الضرب الثالث من الشكل الاول بعض ا ج وينعكس
الى بعض ج ا قوله واعلم ان العرض جهات المقدمات قد يبقى
في نتائجها كما هي وقد لا يبقى والباقية قد يكون بها لا الاتفاق
وقد لا يكون وما بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من ممكنة ومطلقة
عامتين في الشكل الاول فانها انما يوافق الصغرى لا لكون الصغرى
ممكنة عامة فانها لو كانت ممكنة خاصة لكانت النتيجة ايضا عامة
بل بالاتفاق وما ليس بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من ممكنة
ومطلقة عامتين في الشكل الاول فانها انما يوافق الصغرى مطلقة
وضرورية ايضا في هذا الشكل فانها انما يوافق الكبرى لا بالاتفاق
بل لان الكبرى موجهة بتلك الجهة والجهة المحفوظة هي الباقية
لا بالاتفاق ومعناه ان الاعتبار في الجهة المحفوظة وهي الجهات

التي تتعين في الشكل الاول ان يكون تابعة للكبرى فانه في اقترانات
هذا الشكل على قياس ما اوردناه هناك انما يكون للكبرى اما فيما
تبين بعكس الصغرى فقط واما فيما تبين بغير الافتراض بعكس الكبرى
فلا يمكن بيان جهة الصحة به لانا انما نتم بعكس النتيجة والجهة
ربما لا تبقى بعد العكس محفوظة فيتبين ذلك بالافتراض اي
يتبين ان النتيجة كالكبرى بالافتراض وذلك لانه يكون مما ينتج
الموجبة الا في ضرب واحد هو قولنا كل ب ج وبعض ب ا وذلك
بان نعين البعض من ب الذي هو ا بالفرض ونسميه د فيحصل
قضيتان احديهما كل د ب والثانية كل د ا والاولى اشتملت
على اسمين مترادفين كما ذكرنا والثانية هي الكبرى بعينها وجهتها
تلك الجهة الا انها صارت كلية ثم نضيف الاولى الى صغرى
القياس فينتج على هيئة الشكل الاول كل د ج ويكون الجهة جهة
صغرى القياس بعينها ثم نضيف هذه النتيجة الى القضية الثانية
ليحصل منهما الضرب الاول من هذا الشكل وينتج تابعة للكبرى
قوله والذين يجعلون الحكم الظاهر لون من المنطقيين يجعلون
جهة نتيجة الاقتران من كليتين موجبتين تابعة للاشرف منهما
وذلك لعكس الاخس والرد الى الشكل الاول ثم ان وقع الاحتياج
الى عكس النتيجة عكسوها وكانوا يرون ان العكس يحفظ الجهة
وان كانت احدى المقدمتين سالبة جعلوا النتيجة تابعة لها
لان السالبة لا يكون في الاول الا الكبرى وان كانت الكبرى حتى
كما في هذا الضرب الذي يتكلم فيه جعلوها تابعة للصغرى لان الاخرى
لا يصير كبرى الاول وذلك لاعتقادهم ان الجهة في الشكل
الاول تابعة للكبرى والشيخ رد عليهم في هذا الموضع بان هذا
البيان يحتاج الى عكس النتيجة والعكس ربما لا يحفظ الجهات كما بينا
قوله وقد يتقي بالاخص بغير العكس قد تبين خمسة ضروب من الستة

المذكورة بالعكس وقلب المقدمات ونقض ضرب واحد وهو الذي
صغراه موجبة كلية وكبراه سالبة جزئية وهو لا يمكن ان يبين
بذلك لان الصغرى تنعكس جزئية فيصير كالقرائن من جزئيتين
والكبرى لا ينعكس اصلا فينبغي ان يبين بالخلف او بالافتراض
اما الخلف فكما ذكرناه وقد يمكن ان يبين به سائر الضروب ايضا
وهو بان الصغرى سفرض النتيجة بدا ينتج ما نقيضه او نقيض
الكبرى فيظهر الخلف والافتراض هو الذي ذكر بعضه واحال
باقيه على ما مضى واعتبار الجهة بالكبرى على ما مر ... فيكون
قرائنه لما فرغ من بيان احكام الشكل عن ضروبه والترتيب الذي
ذكره هو بحسب تقديم الايجاب على السلب وليس بمشهور وفي
بعض تقديم الكلية ايضا على الجزئية بحيث ما في الضروب ما يجعله
الشيخ رابعها وهو الاشهر واعلم ان هذا الشكل لا يخالف الشكل
الاول الا في حكمين احدهما ان الصغرى الضرورية لا تناقض الكبرى
العرفية الوجودية ههنا فانا نقول كل كاتب بالضرورة انسان وكل كاتب
يقظان لا دائما بل ما دام كاتبا والثاني ان العرفيتين لا ينتجان عرفية
بل مطلقة وصفية كما نقول كل كاتب يقظان ويباشر القلم ما دام
كاتبا ولا نقول بعض اليقظان يباشر القلم ما دام يقظانا بل في بعض
اوقات يقظته قد رسا على بيان ما اشتمل عليه الكتاب من احكام
المختلطات في الاشكال الثلثة واضفنا اليه ما امكن ان يضاف
اليه مما ليس فيه ولم يتعرض للشكل الرابع لانه ليس بمذكور في
الكتاب والاستقصاء التام في هذه المباحث يستدعي كلاما ابسط
من هذا وهو يليق بموضع لا يلتزم فيه متابعة كلام آخر وبالله التوفيق

النهج الثامن ... في القياسات الشرطية وفي
توابع القياس اشارة الى الاقترانات الشرطية ... سائر الاقترانيات
اما ان تكون مولفة من المتصلات او من المنفصلات او منهما معا

او من المتصلات والحمليات او المنفصلات والحمليات والشيخ
لما اقتصر في هذا الكتاب على ايراد البعض مما هو قريب من الطبع
لم يورد المولفة من المنفصلات ولا من المتصلات والمنفصلات
لان جميعها بعيدة عن الطبع وابتدا بالمولفة من المتصلات
فنقول قبل الشروع في ذلك المتصلات كما قلنا اما لزومية واما اتفاقية
واللزومية اما في نفس الامر وبحسب الطبع واما بحسب اللفظ
والوضع والاول كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
والثاني كقولنا ان كان الاثنان فردا فهو عدد فان هذه القضية
ليست بحقة من حيث اشتمالها على وضع كاذب وهي حقة
من حيث اللزوم اللفظي بحسب ذلك الوضع والتناقض
فيها انما يكون بحسب الاختلاف في الكيف والكم كما في الحمليات
وبحسب اعتبار احوالها في اللزوم والاتفاق فالاستصحابية
الشاملة للزوم الصادق المقدم والاتفاق يتناقض اذا تخالفت
فيما وذلك لان الكلية الموجبة منها تفيد المصاحبة الدائمة
والكلية السالبة تفيد عدم المصاحبة على الدوام والجزئية
تفيد المصاحبة او عدمها في وقت من الاوقات وتصدق مع
الكلية الموافقة لها في الكيف فالاستصحابية الجزئية الايجابية
تصدق مع المصاحبتين الدائمة واللادائمة وهي مناقضة للسلبية
الكلية والاستصحابية الجزئية السلبية تصدق مع عدم مصاحبته
الدائم واللادائم وهي مناقضة للايجابية الكلية واما اللزومية
فيناقضها الاحتمالية المخالفة الشاملة للزوم المخالف ولامكان
الطرفين لان اللزوم ههنا يشبه الضرورة في الحمليات والاحتمال
يشبه الامكان الاعم وهي سالبة اللزوم لا لا رفعة الفعلية
وتسمى بالسالبة اللزومية واما الاتفاقية المحضة فيناقضها
ما يكون اما اللزومية الموافقة او الاستصحابية المخالفة على الوجه

المذكور فيما مر وهي سالبه الاتفاق ويسمى السالبه الاتفاقيه
واما العكس فيها فاللزوميه السالبه الكليه تنعكس كنفسها على
قياس الضروريات لانه لو جاز استلزام تاليه لمقدمه في حال امتناع
انفكاك مقدمه عن تاليه في تلك الحال وانهدم حكم الاصل والاتفاقيه
السالبه الكليه لا ينعكس اذا اشترط فيه صدق المقدم كما في
الموجبه وذلك لانا نقول ليس البته اذا كان البياض مفرقا
للبصر فالاضداد مجتمعه ولا يمكن ان يقال ليس البته اذا كان
الاضداد مجتمعه فالبياض كذا لان وضع المقدم ممتنع وينعكس
اذا لم يشترط ذلك فيه وبقياس لا يستضحي بيته عليها واما الموجبات
فجميعها ينعكس جزئيه والا لصدق الكليه السالبه وينعكس
كنفسها على الوجه المذكور ويكون العكس لها مضادا او مناقضا
للاصل فيلزم الخلف والسوالب الجزئيه لا ينعكس لانا نقول
قد لا يكون اذا كان زيد متحركا فهو كاتب ولا يمكن ان يقال
قد لا يكون اذا كان زيد كاتبا فهو متحرك واما المنفصلات
فقد تتناقض بشرط الاختلاف في الكيف والكم وان تقاع عنادها
في نقائضها اي عناد كان ولا مدخل للعكس فيها لان اجزاءها
ربما تكون اكثر من اثنين ولانها لا تتمايز بالطبع فهذا ما اردنا
تقديمه وهو بيان ما اشار اليه الشيخ في النهج الثالث بقوله
ويجب عليك ان تجري امر المنفصل والمتصل في الحصر والاهمال
والتناقض والعكس مجرى الحمليات ونرجع الى الشرح قوله
ونقول ان المتصلات قد تتالف مثال الشكل الاول كلما كان
اب فجد وكلما كان جد فهز ينتج كلما كان اب فهز ومثال
الشكل الثاني كلما كان اب فجد وليس البته اذا كان هز فجد
ينتج فليس البته اذا كان اب فهز ويبين اما بالعكس او بالخلف
على ما تقدم ويبين اما بالعكس او بالخلف الضرب الاخير منه

بالافتراض

بالافتراض وهو ان يعين الحال التي يكون فيها اب وليس جد
ولتكن هي عندما يكون جط فيحصل منه قضيتان احديهما
ليس البته اذا كان جط فجد والثانيه قد يكون اذا كان اب
فجط فيولف القياسان المذكوران منهما على حسب ما مر ومثال
الشكل الثالث كلما كان جد فاب وكلما كان جد فهز فقد
يكون اذا كان اب فهز والبيان بالعكس والخلف والافتراض
شبيه ما تقدم وغير اللزوميات قلما تقع في التاليف لانها لا تفيد
في الاكثر بالاقتران علما مكتسبا واللزوميات اللفظيه لا تستعمل
الا في الالزامات الجدليه او الخلف كما يقال على من زعم ان
الاثنين فرد كلما كان الاثنان فردا كان عددا وكلما كان الاثنان
عددا فهو زوج فكلما كان الاثنان فردا فهو زوج فانها لا تفيد
سوى الالزام او النقض واعترض على القول بانتاج هذا الصنف
لجواز عدم اجتماع مقدم الصغرى وملازمة الكبرى على تقدير واحد
كما هو في هذا المثال واجيب بان اجتماعهما على الصدق ليس
بشرط في انعقاد القياس من المتصلات [illegible] وقد تقع الشركة
من حمليه [illegible] هذه التاليف ان لم يكن الشركة فيه للحمليه مع جميع
اجزاء المنفصلة فلا يكون قريبا من الطبع واذا كان كذلك فالحمليه
قد تقع صغرى وقد تقع كبرى والاول ان كان على هيئة الشكل الاول
فينبغي ان يكون الحمليه موجبه والمنفصلة موجبه كليه غير مانعة
الجمع فقط كليه الاجزاء ويكون المنتج ارتعة ضروب مثال الاول
كل اب ودائما كل ب اماج واما د ينتج منفصلة كليه موجبه الاجزاء
كليتها وهي دائما كل ا اماج واما د ومثال الثاني كل اب ولا شيء
من ب اماج واما د ينتج منفصلة كليه سالبة الاجزاء وعليه
تقاس الضربان الباقيان وان كان على هيئة الشكل الثاني فينبغي
ان تكون المنفصلة كليه موجبه اجزاؤها كليه متخالفة الكيفية

للصغرى وينتج منفصلة موجبة سالبة الاجزاء كقولنا في الضرب
الاول كل ج ب ودائما اما لا شيء من ا ب واما لا شيء من د ب فدائما
اما لا شيء من ج ا واما لا شيء من ج د والضرب الثاني لا شيء من ج ب
ودائما اما كل ا ب واما كل د ب فدائما لا شيء من ج ا واما لا شيء
من ا د وعلى هذا القياس واما على هيئة الشكل الثالث فعلى
قياسهما مثاله كل ا ب ودائما كل ا اما ج واما د ينتج فبعض ب
اما ج واما د واما اذا كانت الحملية كبرى فينبغي ان يكون عدد ها
عدد اجزاء الانفصال وح اما ان يكون مشتركة في المحمول او لا يكون
فان كانت فكان اجزاء المنفصلة مشتركة في الموضوع فهي ينتج
في الشكلين الاولين حملية ويكون التاليف في قوة التاليف من
الحمليات وينعقد على هيئة الاشكال الثلثة مثال الضرب
الاول من الشكل الاول كل ا اما ب واما ج وكل ب د وكل ج د
فكل ا د ومثال الضرب الثاني كل ا اما ب واما ج ولا شيء من ب د
ولا من ج د فلا شيء من ا د وهذا هو الاستقراء التام المسمى بالقياس
المقسم ومثال الضرب الاول من الشكل الثاني كل ا اما ب واما ج
ولا شيء من د ب ولا ج فلا شيء من ا د والشكل الثالث بعيد
عن الطبع لا ينتج مثل ذلك واما ان لم يكن الحمليات مشتركة في المحمول
فقد ينتج منفصلة غير حقيقية كقولنا دائما اما ا ب واما ج
وكل ب د وكل ج ه فكل فا اما د واما ه وبيان هذه المباحث بالاستقصاء
تقتضي كلاما ابسط قال وقد يقترن الشرطية المتصلة
الحملية في هذه الاقترانات اما ان تقع صغرى او كبرى وعلى التقديرين
تشارك المتصلة اما في مقدمها او تاليها فهذه اقترانات اربعة اثنان
منها قريبان من الطبع الاول ما اورده الشيخ وهو ان يكون الحملية
كبرى ومشاركتها المتصلة في التالي والمتصلة موجبة وينتج موجبة
متصلة مقدمها ذلك المقدم وتاليها النتيجة التي يكون من اقتران

التالي

التالي لو فرض منفردا والحملية مثال الضرب الاول من الشكل
الاول ان كان ا ب فكل ج د وكل د ه فان كان ا ب فكل ج ه
ومثال الضرب الاول من الشكل الثاني ان كان ا ب فكل ج د
ولا شيء من ه د فان كان ا ب فلا شيء من ج ه وعلى هذا القياس
وانما اورد الشيخ هذا الاقتران لان قياس الخلف ينحل اليه على
ما سياتي والاقتران الثاني ان يكون الحملية صغرى والاشتراك
ايضا في التالي والمتصلة موجبة كقولنا كل ج ب وان كان ه د
فكل ب ا ينتج ان كان ه د فكل ج ا وباقي الاقترانات بعيد عن الطبع
قال وقد تقع مثل هذا التاليف التاليفات المذكورة قد
كانت من الشرطيات المؤلفة من الحمليات اما الشرطيات المؤلفة
من سائر القضايا فقد يقارن بحسب التاليف وهذا النوع
الذي اشار اليه الشيخ من ذلك القبيل وهو يكون من اقتران
متصلتين اولاهما وهي الصغرى مؤلفة من قضيتين احديهما
وهي التالي متصلة والقضية الاخرى وهي الكبرى منفصلة من
حمليتين وينتجان متصلة كالصغرى مثاله ان كان ا ب فكلما
كان ج د فه ز وكلما كان ه ز فح ط فان كان ا ب فكلما كان ج
د فح ط وهذا الاقتران ايضا نفع على اربعة انواع كالذي يشابهه
تامر ويكون على قياسه وانما اورد الشيخ هذا الصنف لان
الخلف في المتصلات الذي يبين به الاقترانات المنفصلة انما ينحل
اليه اشياء في الى قياس المساواة هذا قياس له اشباه كثيرة كما
يشتمل على المماثلة والمشابهة وغيرهما كقولنا الانسان من النطفة
والنطفة من العناصر فالانسان من العناصر وكذلك الشيء في الشيء
والشيء على الشيء وما يجري مجراهما وهو غير الانحلال الى الحدود المثبتة
في القياس المنتج بهذه النتيجة وذلك لان الجزء من محمول الصغرى
جعل موضوعا في الكبرى فالاوسط ليس بمشترك فهو غير ولى

وجهها الى وقوع الشركة في بعض الاوسط ولذلك استحق لان يسمى
باسم ويجعل تحليله فنا نرجع اليه في امثاله وهو يمكن ان يعد
في القياسات المفردة ويمكن ان يعد في المركبة وبيانه ان قولنا
ا مساو لب قضية موضوعها ا ومحمولها مساو لب ولما كان
مساو لج محمولا على ب في القضية الاخرى امكن ان يقام مقامه
كما ذكرناه في النهج السابع وح يصير قولنا ا مساو لمساو لج بدلا
عن قولنا ا مساو لب وفي حكمه فان جعلنا وقوعهما في القضية
كاسمين مترادفين كان قولنا ا مساو لب وقولنا ا مساو لمساو لج
في القوة قضية واحدة ونضيف الى الثانية التي هي في قوة الاولى
قولنا ومساو لمساو لج وينتج ان ا مساو لج ويكون هذا القياس
بهذا الاعتبار مفردا واما ان جعلنا اسمين متباينين احدهما
محمول على الاخر حتى لا يكون القضيتان المذكورتان في القوة
قضية واحدة فالمتالف من قولنا ا مساو لب والمساوي لب
مساو لمساو لج لان ب ما هو مساوي لج ينتج ا مساو لمساو
لج ثم نضيف اليها الكبرى المذكورة وهي قولنا ومساوي المساوي
لج مساو لج ينتج ا مساو لج وبهذا الاعتبار يكون القياس مركبا
من قياسين فاذن قولنا ا مساو لب على التقدير الاول في قوة صغرى
القياس وعلى التقدير الثاني صغرى القياس الاول نفسها وقولنا
وب مساو لج ليس بجزء للقياس انما هو بيان حكم ما للباء الذي
هو جزء من احد حدود القياس وبه يتم القياس وبالجملة فقولنا
ومساوي المساوي مساو هو كبرى محذوفة وانما اورده الشيخ
قبل الاقيسة الاستثنائية ليعلم انه غير متعلق بها بسيطا كان
او مفرها فانه اما مفرد اقتراني او مركب من اقترانيين وتحليل القياس
وتركيبه من توابع القياس اشارة الى القياسات الشرطية
الاستثنائية لما كانت الاستثنائية هي ما يكون احد طرفي

النتيجة

النتيجة مذكورة فيها والجزء ان يكون مقرونة بعينها فلا محالة تكون
جزءا من مقدمة والمقدمة التي يكون جزؤها قضية فهي شرطية فيكون
احدى مقدمتي هذا القياس شرطية ويكون الاخرى مشتملة
على وضع ما يقتضي وضع الجزء الذي منه النتيجة او رفعه
مجردا عن الشرط مكون هي الجزء الاخر وهي قضية اخرى مقرونة
باداة الاستثناء متكررة تارة كونها جزءا من الشرطية وتارة حال
كونها مستثناة وهي بمنزلة الاوسط المتكرر في الاقترانيات لان
الباقي بعد حذفه هو الذي منه النتيجة والقياس الاستثنائي
مركب من شرطية واستثناء قوله القياسات الاستثنائية
المتصلة التي تقع في الاستثنائية لا يكون الا لزومية والتي
وضعها الشيخ موجبة وهي ينتج باستثناء عين مقدمها عين تاليها
وباستثناء نقيض تاليها نقيض مقدمها الا ان وضع الملزوم يوجب
وضع اللازم ورفع اللازم يوجب رفع الملزوم ولا ينتج غير ذلك
اي لا باستثناء عين التالي ولا باستثناء نقيض المقدم وذلك
لان التالي يحتمل ان يكون اعم من المقدم فلا يلزم من وضعه
او من رفع ما هو اخص منه شيء والسالبة كقولنا ليس البتة ان
كان زيد يكتب فيده ساكنة ينتج باستثناء عين كل جزء نقيض
الاخر كقولنا لكنه يكتب فيده ليست بساكنة لكن يده ساكنة
فهو لا يكتب ولا ينتج باستثناء النقيض شيئا وذلك يكون هذه
المنفصلة في قولنا كلما كان زيد يكتب فليست يده ساكنة والشيخ
قد اقتصر على الموجبة لان السالبة ترجع في الحقيقة الى الموجبة
قوله او توضع فيها منفصلة المنفصلة الحقيقية ينتج بعين
كل جزء نقيض الباقي لكونها مانعة الجمع وبنقيض كل جزء عين الباقي
لكونها مانعة الخلو ويحصر ذات الجزئين يكون حملية وينتجه ذات
الاجزاء الكثيرة اذا حصلت باستثناء نقيض جزء واحد فهي

يكون منفصلة من اعيان الباقية من الاجزاء واذا حصلت
باستثناء عين جزء واحد فهي اما ان يكون منفصلة من
نقائض البسائط الباقية او حمليات بعددها يشتمل كل واحدة
منها على رفع جزء واحد منها والمنفصلة الغير الحقيقية ان كانت
مانعة الجمع فقط فهي تنتج بالعين دون النقيض وان كانت
مانعة الخلو فقط فهي تنتج بالنقيض دون العين وجميع ذلك
ظ بما مر وهذه القياسات كاملة غنية عن البيان والمنفصلة
السالبة لا تنتج اصلا لاحتمال اشتمالها على اجزاء غير متناهية
اشارة الى قياس الخلف المعلم الاول اورد قياس الخلف في القياسات
الشرطية ولم يوجد في التعليم الاول شرطية غير الاستثنائية
ولذلك سماها عامة المنطقيين بالقياسات الشرطية على الاطلاق
وظن الشيخ ان الاقترانيات الشرطية كانت مذكورة في كتاب معزو
لم ينقل الى لغتنا احتمال مجرد اقتضاه حسن ظنه بالمعلم الاول
ولما اورد المتأخرون تحليل هذا القياس ورده الى الاقيسة المذكورة
عسر عليهم ذلك فاختلفوا فيه كل الاختلاف وما استقر عليه
راي الشيخ انه مركب من قياسين احدهما اقتراني شرطي والاخر استثنائي
من متصلة اما الاقتراني فمركب من متصلة وحملية تشاركها في تاليها
ويكون مقدم المتصلة هو فرض المط غير حق وتاليها ما يلزم من
ذلك وهو وضع نقيض المط على انه حق والحملية هي مقدمة غير متنازع فيها
يقترن بنقيض المط على هيئة منتجة فينتج متصلة مقدمها
المقدم المذكور وتاليها نتيجة الاقتران المذكور فهي مناقضة
لحكم متفق عليه واما الاستثنائي فمن المتصلة التي هي نتيجة
القياس الاول واستثني فيه نقيض تاليها الذي كذبه الحكم المتفق
عليه لينتج نقيض مقدمها الذي هو فرض المط غير حق ويكون النتيجة
كون المط حقا وظاهر انه يحتاج الى مقدمتين مسلمتين احديهما

ما يحصل كبرى الاقتراني والثانية هي الحكم المتفق عليه بقياس
الخلف يتألف من نقيض المط ومن هاتين المقدمتين والفاظ
الكتاب ظاهرة والمط في المثال المورد فيه ليس كل ج ب ونقيضه
كل ج ب والمقدمة الاولى كل ب د والثانية اعني الحكم المتفق عليه
ليس كل ج د وقوله في النتيجة الاخرة ليس ليس قولنا ليس كل ج ب
صادقا بل هو صادق اي ليس لم يكن قولنا ليس كل ج ب الا
الذي وضعناه اولا صادقا بل قولنا ليس كل ج ب الذي ادعيناه
صادقا صادق وهذا وجه صحيح لا شبهة فيه الا ان راي بعض
المتأخرين لم يستقر عليه وذلك اما اولا فلان المعلم الاول عد
هذا القياس في الاستثنائيات وهذا التحليل يقتضي كونه مركبا
من الاقتراني والاستثنائي فكيف يعد فيما ليس منها واما ثانيا فلان
الاقترانيات الشرطية لم يكن مذكورة في كتابه وكيف يذكر المركب منه
غير ذكر اجزائه ثم ان الشيخ افضل الدين محمد بن الحسين المرقي
المعروف بالقاشي فح ذهب الى ان هذا القياس هو قياس
استثنائي من منفصلة مقدمها نقيض المط ويحتاج في بيان لزوم
تاليها لمقدمها الى حملية مسلمة مثلا المط هو ليس كل ج ب والحملية
المسلمة هي كل ب د ومقدم المتصلة هو كل ج ب فنقول لما كان
كل ب د فان كان كل ج ب فكل ج د وذلك لكون هذا المقدم
مع الحملية المسلمة منتجا لهذا التالي ثم استثني نقيض التالي بقولنا
ولكن ليس كل ج د فينتج ليس كل ج ب فهذا وجه تحليله
والحاصل ان الخلف هو اثبات المط بابطال لازم نقيضه المستلزم
لابطاله وربما يحتاج فيه الى تأليف قياس لبيان التالي مثلا اذا كان
المط لا شيء من ج ب بالاطلاق العام وكانت المقدمة المسلمة
هي كل ب ا لا دائما بل ما دام ب فقلنا لو لم يكن المط حقا لكان
نقيضه بعض ج ب دائما حقا لكنه ما ناقض المقدمة المذكورة

بالقوة فهو ليس بحق فالمط حق والخلف اسم للشيء الى ذي والمحال
ولذلك سمي القياس به وهذا التفسير اشبه مما يقال من انه سمي به
لانه ياتي المط من خلفه اي من ورائه الذي هو نقيضه وهذا
قد ذكره الشيخ في موضع آخر فهو يقابل المستقيم فالقياس المستقيم
يتوجه الى اثبات المط اول توجهه ويتالف مما يناسب المطلوب
ويشترط فيه تسليم المقدمات او ما يجري مجرى التسليم والمط فيه
لا يكون موضوعا اولا والخلف لا يتوجه الى اثبات المط اولا بل الى
اثبات المط او لا بل الى ابطال نقيضه ويشتمل على ما يناقض المطلوب
ولا يشترط فيه التسليم بل كون المقدمات بحيث لو سلمت انتجت
ويكون المط فيه موضوعا اولا ومنه ينتقل الى المطلوب وعكس القياس
يشبه الخلف لانه ايضا يتعقد من مقدمة مقابلة للنتيجة فيانس
باخرى من مقدمتيه لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى ويفارق الخلف
بانه لا يشترط فيه ان يكون بعقب قياس ولا ان ينتج ما يقابل مقدمة
قياس بل يمكن ان يبتدا به ويكفي فيه انتاج ما هو ظاهر الفساد
ولا يستعمل في العكس مقابلة التضاد ايضا والعكس لا ينتج في
العلوم الا عند رد الخلف الى المستقيم والخلف في المطالب التي
لم يتبين بعد لا يفيد تعيين المط لانه مبني على نقيض المط وذلك
يقتضي تعيينه فيما يسبق في هذا الموضع ان يوضع بدل المطلوب
غيره مما يظن انه هو ويبنى الخلف عليه فان ترد دل على ان ذلك الشي
الذي وضع صادق ولم يدل على انه هو المط نفسه او شي من لوازمه
المنعكسة او غير المنعكسة كما مر في اثبات جهات العكس ونتائج
القياسات المختلطة وهذا هو منشاء الشكوك التي تورد على القياس
الخلف وهي العلة في كون الخلف صالحا للاثبات فيما هو اعم من
المط اذا كان المط خفيا وذلك مما لا يتفرج فيه اذا عرف الحال
واما ان المستقيم الحملي اما رد المستقيم الحملي الى الخلف فهو كما مضى

نقيضه ص

في

في بيان نتايج القياسات الغير البينة من الشكلين الاخيرين ويكون
باضافة نقيض النتيجة المط اثباتها الى احدى المقدمتين ولتكن
هي المتسلمة على هيئة احد الشكلين الاخيرين لينتج ما يقابل
المقدمة الاخرى ولتكن هي المتفق عليها فيكون النتيجة محالة وبين
ان ذلك الانتاج ليس للمقدمة المتسلمة ولا للتاليف المنتج بالذات
فهو اذن من وضع نقيض النتيجة المطلوبة موضعه بطل فالنتيجة
حقة واما رد الخلف الى المستقيم فعلى خلاف ذلك وهو ان
يضاف نقيض النتيجة المحالة اعني القضية المتفق عليها في
القياس الاول الى القضية المتسلمة لينتج المط على احد الاشكال
مثاله النتيجة المحالة كانت في المثال المتقدم كل ج د وقد حصل
من اضافة نقيض المط وهو كل ج ب الى القضية المتسلمة وهي كل
ب د على هيئة الضرب الاول من الشكل الاول ونقيض المحال ليس
كل ج د فاذا اضيف الى المقدمة المتسلمة الاولى وهي كل ب د
ينتج من الضرب الرابع من الشكل الثاني على الاستقامة ليس كل ج ب
وهو الذي كان المط من الخلف ولما كانت النتيجة المحالة هي التالي
المتصلة في الخلف فرد الخلف الى المستقيم بلا حط الحال مما ينعقد
من التالي المذكور في اولى القياسين اللذين حللنا الخلف اليهما
وبين الحملية المستلزمة وليسنا نحتاج اليه الآن اي لسنا
نحتاج في معرفة الخلف الى معرفة كيفية ارتداد المستقيم اليه
وارتداده الى المستقيم واعلم ان المط اذا كان موجبا كليا فالخلف
لا ينعقد عليه الا على هيئة قياس يكون احدى مقدمتيه سالبة
جزئية وهو رابع الثاني وخامس الثالث واذا كان سالبا كليا
فلا ينعقد الا على هيئة قياس يكون احدى مقدمتيه موجبة
جزئية فهو ثالث الاول ورابعه وثالث الثاني وثلثة ضروب
من الثالث وعليه فقس اذا كان جزئيا واما رد الخلف الى المستقيم

فان كان الخلف على هيئة الشكل الاول ووقع نقيض المطلوب
في صغرى قياس الخلف فقياس الخلف العدم يكون على هيئة الشكل
الثاني والا فعلى هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض النتيجة المحالة
في مثال تلك المقدمة ايضا صغرى كانت او كبرى وان كان الخلف
على هيئة الشكل الثاني ووقع نقيض المط في الصغرى فالرد على
هيئة الشكل الثاني والا فعلى هيئة الشكل الاول ويقع نقيض
النتيجة المحالة ابدا في الكبرى ويتبين جميع ذلك بالامتحان
البحث [illegible]
[illegible] الى اصناف القياسات لما فرغ عن بيان الاحوال
الصورية للقياسات وما يتبعها شرع في بيان احوالها المادية
وهي تنقسم بحسبها الى خمسة اصناف وذلك لانها تفيد اما تصديقا
واما تاثيرا غيره اعني التخييل والتعجب وما يفيد تصديقا فيفيد اما
تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يعتبر فيه كونه حقا
او لا يعتبر وما يعتبر فيه ذلك يكون اما حقا او لا يكون فالمفيد للتصديق
الجازم الحق هو البرهان وللتصديق الجازم غير الحق هو السفسطة
وللتصديق الجازم الذي لا يعتبر فيه كونه حقا او غير حق بل يعتبر
فيه عموم الاعتراف وهو الجدل ان كان كذلك والا فهو الشغب
وهو مع السفسطة تحت صنف واحد وهو المغالطة وللتصديق
الغالب غير الجازم هو الخطابة وللتخييل دون التصديق هو الشعر
واما القياسات البرهانية فهي المولفة من القضايا الواجب قبولها
وهي التي يكون التصديق بها ضروريا سواء كانت في انفسها ضرورية
او ممكنة فان كونها ضرورية القبول غير كونها ضرورية في انفسها
فان كانت ضرورية في انفسها كانت نتائجها ضرورية بحسب الا مرين
جميعا وان كانت ممكنة في انفسها كانت نتائجها ممكنة في انفسها
ضرورية القبول وبالجملة فالقياسات البرهانية يقينية تارة

وصورة

وصورة وغايتها ان ينتج اليقينيات واما القياسات الجدلية
فهي المولفة من المشهورات ومن صنف واحد من التقريريات
وهي المسلمة من المخاطبين والجدلي اما مجيب يحفظ رايا ما وضعي
ذلك الراي وضعا وغاية سعيه ان لا يلزم واما سائل معترض
يهدم وضعا ما وغاية سعيه ان يلزم فالمجيب يولف اقيسته
ان قاس من المشهورات المطلقة او المحدودة حقا كان او غير حق
والسائل يولفها بما يسلمه من المجيب مشهورا كان او غير مشهور
وكما ان مواد الجدل مسلمات ومشهورات فصورها ايضا ما ينتج
بحسب التسليم والتسلم قياسا كان او استقراء ولما كان غاية
الجدل هي الالزام او دفعه لا اليقين جاز وقوع الاصناف
الثلثة من القضايا اعني الواجب والممكن والممتنع في موادها
واما القياسات الخطابية هي المولفة من المظنونات والمقبولات
والمشهورات في بادي الراي التي تشبه المشهورات الحقيقية
حقة كانت او باطلة ويشترك الجميع في كونها مقنعة وكما ان
موادها هي ما يصدق بها بحسب الظن الغالب وصورها ايضا
ما ينتج بحسب الظن الغالب سواء كان قياسا او استقراء او تمثيلا
ومن القياس منتجا كان او عقيما كالموجبتين في الشكل الثاني
شرط ان يظن انها منتجة فهي مقنعة بحسب المواد والصور
وغايتها الاقناع واما القياسات الشعرية فهي المولفة من المقدمات
المخيلة من حيث هي مخيلة سواء كان مصدقا بها او لم يكن وسواء
كانت صادقة في نفسها او لم يكن وهي التي لها هيئة وتاليف
تقتضيان تاثر النفس عنها لما فيها من المحاكاة او غيرها حتى ان [illegible]
الصدق بها ينتفي ذلك التاثر والوزن ايضا يفيدها رواجا
لانه ايضا محاكاة ما وقدماء المنطقيين كانوا لا يعتبرون الوزن
في حد الشعر ويقتصرون على التخييل والمحدثون يعتبرون معه

الوزن والجمهور لا يعتبرون فيه الا الوزن والقافية فهذه
هي الاقسام الحقيقية للحجج بحسب المادة واما المغالطيات فهي
ليست حقيقية وذلك لانها انما تكون بحسب المشابهة والترويج
فلولا قصور التمييز لما تمت للمغالطة صناعة ولذلك اخرها
الشيخ ولغير المحصلين من المنطقيين تقسيمان آخران للحجج الى هذه الاقسام
يعتبرون فيها اما الوجوب والامكان واما الصدق والكذب
اما الاول فهو ان يقال البرهان يتالف من الواجبات والجدل
من الممكنات الاكثرية والخطابة من الممكنات المتساوية التي لا ميل
فيها الى احد الطرفين ولا يكون وقوع احدهما فيها على سبيل
القدرة والشعر من الممتنعات ويكون المغالطة بحسب هذه القسمة
من الممكنات الاقلية التي يدعى انها اكثرية او واجبة واما الثاني
فان يقال البرهان يتالف من الصادقات والجدل مما يغلب فيه
الصدق والخطابة مما يتساوى فيه الصدق والكذب والمغالطة
مما يغلب فيه الكذب والشعر من الكاذبات واقتصر الشيخ على
ايراد الاعتبار الاول لان الذاهبين اليه كانوا اكثر عددا
واقرب الى التحصيل ورد عليهم بان القول بذلك باطل فان استعمال
الجميع في البرهان لاستنتاج امثالها واقع ومع البطلان فهو قول
مستبدع ليس مما يوجبه تقليد المعلم الاول الذي يخطئونه
بسببه في مواضع كثيرة فقد سبق ذكر بعضها والقياسات المغالطية
هي المؤلفة من المشبهات وما يجري مجراها اعني الوهميات وصورها
ايضا كذلك ويشاركها القياسات الامتحانية والقياسات العنادية
في المواد وتخالفها في الغايات والمشبهة منها بالواجب قبولها يقع في
السفسطة المقابلة للفلسفة وبالمشهورات في المشاغبة المقابلة
للجدل وغايتها الترويج والمشبهة بالمظنونات والمخيلات غير معتبرة
لانها ان افادت ظنا او تخييلا فهي من جملتها والا فلا اعتبار

بها

بها ولما كانت منافع البرهان والسفسطة شاملة لكل واحد
ممن يتعاطى النظر في العلوم بحسب الانفراد اما البرهان
فبالذات لمعرفة الاغراض المحتاج تحصيلها واما السفسطة فبالعرض
لمعرفة السموم المحترز عنها وكانت منافع الثلثة الباقية بحسب الاشتراك
في المصالح المدنية اقتصر الشيخ في هذا المختصر على بيانهما دون الباقية
شارح الى القياسات والمطالب البرهانية ذهب الجمهور
الى ان مقدمات البرهان ونتائجه لا تكون الا ضرورية كما سنذكره
وذهب بعضهم الى ان الممكنات الاكثرية ايضا قد تقع فيها فاشتغل
الشيخ ببيان حال النتائج اولا ثم استدل بذلك على حال المقدمات
اما الاول فهو ان المطالب في العلوم كما قد تكون ضرورية وهي كحال
الزوايا للمثلث وكقبول الانقسام غير المتناهي للجسم فقد يكون
ايضا غير ضرورية اما ممكنة صرفة كالمرض للمسلولين او وجودية كالخسوف
للقمر واعلم ان الممكنة تكون ضرورية ايضا اذا كان المط هو وجود
الحكم او عدمه والوجودية تكون اما اكثرية كوجود اللحية للرجل او متساوية
كالاذكار للحيوان او اقلية كوجود الاصبع الزائدة للانسان
واقلي الوجود اكثري العدم فهما داخلان في الاكثري الشامل
للموجب والسالبة ويكون الوجودي بهذا الاعتبار اما اكثريا واما
متساويا والمتساوي المطلق والاقلي باعتبار الوجود فقلما يكونان
مطلوبين لتعذر الوقوف عليهما والمطالب العلمية اما ضرورية واما
وجودية اكثرية وهذا بحسب الاغلب ولهذا ذهب من ذهب
الى ان المبرهن لا يستعمل الا الضروريات او الممكنات الاكثرية
واما التحقيق فيقتضي ان الممكن اذا كان الامكان فيه جهة
والاقلي باعتبار الوجود وكذلك المتساوي قد يكون ايضا مطالب
لما هي خارجة عنهما والمطالب بحسب التحقيق اذن اما ضرورية
واما ممكنة واما وجودية والشيخ لم يورد للضروريات مثلا لا لاتفاق

الجمهور على وقوعها في البرهان ولا للممكنات لكونها باعتبار كالضروريات
ويمثل في الوجوديات بحالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها
فان المطلوب لا يكون امكان وجودهما للكواكب بل نفس وجودهما
وهي لا يدوم ما دامت الكواكب موجودة بل يتعاقب عليها فهي
من الوجوديات الصرفة ثم انه انتقل من بيان حال المطالب الى الاستدلال
بها على حال المقدمات وهو ان كل جنس من المطالب يخصه
مقدمات تناسبه ويفيده يقينا فالبرهان ينتج الضروري مما يكون
جميع مقدماته ضرورية وغير الضروري مما لا يكون كذلك بل يكون
اما جميعها غير ضرورية وبعضها غير ضرورية فان قيل انه سلم حكمتم
بان الصغرى المطلقة او الممكنة مع الكبرى الضرورية كما في قولنا كل
انسان ضاحك وكل ضاحك ناطق تنتج ضرورية فلم لا يجوز
ان يستعمل البرهان للمطالب الضرورية قلنا انما حكمنا بذلك هناك
بحسب نظرنا في مجرد صورة القياس واما هاهنا فلما كانت المادة
ايضا معتبرة فنقول بحسب ذلك ان البرهان لا يتالف منهما على
المطالب الضرورية وذلك لان وجود الضحك للانسان لو كان
هو الذي يفيد العلم بكونه ناطقا فقط لكان الحكم عليه بالنطق
حال زوال الضحك كاذبا فلا يكون هذا الاقتران منتجا لهذه
النتيجة وايضا الحكم بوجود الضحك لكل واحد من الناس لا يستفاد
من الحس فان الحس لا يفيد الحكم الكلي فهو مستفاد من العقل
والعقل لا يحكم به يقينا الا اذا استند الى علته الموجبة ايا المقارنة
لكل واحد من الاشخاص وهي كونه ناطقا ويلزم من ذلك انه انما يحكم
بكونه ضاحكا بعد الحكم بكونه ناطقا فلا يكون هذا الاقتران علة
لهذه النتيجة ثم ان فرضنا ان لكونه ضاحكا علة اخرى غير كونه
ناطقا وكان الحكم في الصغرى على كل انسان بانه ضاحك نفسا
بالنظر الى تلك العلة كانت الصغرى باعتبارها ما يشبه قولنا

كل انسان فله طبيعة ما هي علة لكونه ضاحكا في بعض الاوقات
فكانت ح ضرورية لا وجودية فاذن غير الضرورية من جهة ما هي
غير ضرورية لا ينتج ضرورية في البرهان اما الضرورية في انتاج
غير الضرورية فلا يضر لان النتيجة تتبع اخس المقدمتين كما مر
فظهر من جميع ذلك ان القياسات والمطالب البرهانية قد يكون
ضرورية وقد يكون غير ضرورية من الممكنات والوجوديات باصنافها
وبعد ذلك فاراد ان يشتغل بالرد على المخالفين فيه فقال
ولا يلتفت الى من يقول الى قوله صدق ضروري ذكر المعلم الاول
ان البرهان قياس مؤتلف من مقدمات يقينية لمطلوب يقيني
وفسر اليقيني بما يكون الحكم فيه ضروريا وفهم اكثر من تاخر عنه
من ذلك ان البرهان لا يستعمل الا المقدمات الضرورية كما مر ذكره
ثم لما صادفوا اصحاب العلوم الطبيعية وما يحتها يستنتجون
غير الضروريات من امثالها مع كونهم مبرهنين طلبوا وجه ذلك
فادى بهم القسمة المذكورة الى القول بانه لا يستعمل الا الضروريات
او الممكنات الاكثرية فذكر الشيخ ان ذلك غير صحيح لان البرهان
يطلب اليقين في كل حكم ضروريا كان او غير ضروري فيستنتج
كل حكم بما يناسبه ويليق به الا انه انما يصدق بجميع ما يصدق
به من مقدمة كانت او نتيجة بالضرورة التي لا يزول وهذه ضرورة
اخرى متعلقة بالقضية اليقينية غير التي هي جهة لبعضها
ثم ان الشيخ اول كلام محصلي الاولين بمعنى المعلم الاول على
وجه يطابق الحق فقال انه يحتمل احد معنيين احدهما ان يحمل
النص على التي هي جهة لبعض مقدمات البرهان ونتائجها وانما
خص الضروريات منها بالذكر لان البرهان يستنتج الضروري
من مثله وغيره من اصحاب الصناعات الاخر ربما يستنتجه
من غيره ولا يبالي بذلك والثاني ان يحمل النص على التي يتعلق بصدق

جميع المقدمات والنتائج اليقينية وهي الصناعة الثانية اللاحقة
بالحكمة قوله فانا قيل في كتب البرهان فقد ذكر ان شرائط
مقدمات البرهان خمسة اولها ان يكون اقدم من نتائجها
بالطبع ليكون علل لها وثانيها ان يكون اقدم منها عند العقل
اي يكون اعرف منها ليكون علة للتصديق بها وثالثها ان يكون
متباينة لنتائجها وذلك بان يكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها
باحد المعنيين المذكورين في النهج الاول اعني الذاتي المقوم
والعرض الذاتي فان الغريب لا يفيد العلم بما لا يناسبه ورابعها
ان يكون ضرورية اما بحسب الذات واما بحسب الوصف اي
يكون مطلقة عرفية شاملة لهما وذلك لان المحمول على شيء بحسب
جوهره وهو المحمول المناسب للموضوع فربما يزول بزوال الموضوع
عما هو عليه حال كونه موضوعا وربما لا يزول وذلك لانه ينقسم
الى ما يحمل عليه بسبب ما يساويه كالفصل وهو مما يزول بزوال نوعية
ذلك الشيء والى ما يحمل عليه بسبب ما لا يساويه كالجنس وهذا
ربما يزول بزوال نوعيته وربما لا يزول مثاله الحقيقي اذا حمل
على الهواء فانه يزول اذا صار ماء ولا يزول اذا صار نارا والمرئي
اذا حمل على الاسود فانه يزول اذا صار شفافا ولا يزول اذا صار
ابيض فالضروري بحسب الذات ربما لا يشمل الزائل بزوال
الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا والمشروط بكون الموضوع
على ما وضع يشمل الجميع وخامسها ان يكون كلية وهي ههنا ان
يكون محمولة على جميع الاشخاص وفي جميع الازمنة حملا اوليا
اي لا يكون بحسب امر اعم من الموضوع فان المحمول بحسب امر اعم
كالحساس على الانسان لا يكون محمولا حملا اوليا ولا بحسب
امر اخص من الموضوع فالمحمول بسبب امر اخص كالضاحك على
الحساس لا يكون محمولا على جميع ما هو حساس بل على بعضه

فلا يكون حمله عليه كليا واعلم ان الاخيرين من هذه الشروط
يختصان بالمطالب الضرورية الكلية واقتصر الشيخ ههنا على
ذكر شرطين من هذه الخمسة وهما الثالث والرابع وذلك لان
الاول يختص ببرهان اللم وسنذكره مع الشرط الثاني عند ذكر
اقسام البرهان والخامس يندرج بالقوة في الشرطين المذكورين
وذلك لان الحمل على جميع الاشخاص هو حصر القضية وكونه في
جميع الاوقات مندرج في ضرورة الحكم المذكور وكونه اوليا مندرج
في كونه ذاتيا بالمعنى الثاني على بعض الوجوه قوله واما في المطالب
قد ذكر في النهج الاول ان الشيء يستحيل ان تمثل معناه في
الذهن خاليا عن تمثل ما هو ذاتي مقوم له وتبين من ذلك استحالة
معرفة الشيء مع الجهل بمقوماته فاذن لا يكون المقوم مطلوبا
له والمخالفون في ذلك هم اهل الظاهر من الجدليين فانهم يذهبون
الى ان الجنس يجب ان يثبت اولا وجوده للموضوع وثانيا كونه
واقعا في جواب ليتحقق جنسيته وقد ظهر مما مر خطاؤهم فالمطالب
البرهانية هي الاعراض الذاتية المذكورة فان قيل اليس كون
النفس او الصورة جوهرا احد المطالب العلمية مع ان جنس وايضا فانكم
يقولون الجسم محمول على الانسان لانه محمول على الحيوان وهذا بيان
لجزء ذاتي للانسان عليه اجيب عن الاول ان النفس انما عرفت
في اول الامر لا من حيث انه شيء ما يتصرف في الجسم ويصدر
عنها اثر فيه والجوهر المطلوب اثباته لهذا المفهوم ليس بجنس له من حيث
هو هذا المفهوم بل هو جنس للهيئة المسماة بالنفس التي لم يحصل
في العقل الا بعد العلم بجوهريتها وكذلك القول في الصورة وما يجري
مجراهما وعن الثاني ان المطلوب ليس هو اثبات الجسم للانسان بل هو
العلة لثبوته له وانما يلوح العلية عند اخطار الحيوان متوسطا
بينهما بالبال واذا ثبت ان المطلوب لا يكون ذاتيا مقوما فقد ظهر
ان محمول المقدمتين لا يمكن ان يكونا مقومين معا بل انما يكونان على

الجوهر

احد المأخذين اللذين ذكرناهما في النهج الاول اشارة الى
مقدمات العلوم وموضوعاتها وفي بعض النسخ الى الموضوعات
والمبادي والمسائل موضوع العلم هو الذي يبحث في ذلك العلم
عن احواله والشيء الواحد قد يكون موضوعا للعلم اما على الاطلاق
كالعدد للحساب واما لا على الاطلاق بل من جهة ما يعرض له عارض
اما ذاتي كالجسم الطبيعي من حيث يتغير للعلم الطبيعي او غريب
كالكرة المتحركة لعلمها والاشياء الكثيرة قد يكون موضوعات لعلم واحد
بشرط ان يكون مناسبة ووجه التناسب اما ان تتشارك في
ذاتي كالخط والسطح والجسم اذا جعلت موضوعات الهندسة
فانها تتشارك في الجنس اعني الكم المتصل القار الذات واما في عرضي
كبدن الانسان واجزائه واحواله والادوية والاغذية وما اشبه كلها
واذا جعلت موضوعات علم الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة
الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم وانما سمي هذا الشيء او الاشياء
موضوع العلم لان جميع مباحث ذلك العلم يكون راجعا اليه بان
يكون هو نفسه كما يقال العدد اما زوج او فرد او يكون جزئيا تحته
كما يقال العدد اما زوج او فرد او يكون جزئيا تحته كما يقال الثلثة
فرد او جزءا منه كما يقال في الطبيعي الصورة تفسد وتخلف بدلا
او عرضا كما يقال الثلثة فرد او جزء منه كما يقال في الطبيعي الصورة
تفسد وتخلف بدلا او عرضا ذاتيا له كما يقال الفرد اما اول او مركب
فانما يبحث في العلم عن احوال موضوع العلم اي عن اعراضه الذاتية
التي مر ذكرها في النهج الاول فهي محمولات جميع مسائل العلم التي يكون
اثباتها للموضوعات هي المطالب فيه قوله ولكل علم مباد ومسائل
المبادي هي الاشياء التي تبنى العلم عليها وهي اما تصورات واما
تصديقات والتصورات هي حدود اشياء تستعمل في ذلك العلم
وهي اما موضوع العلم كقولنا في الطبيعي الجسم هو الجوهر القابل للابعاد
الثلثة واما جزء منه كقولنا الهيولى هي الجوهر الذي من شانه القبول

فقط واما جزئي عنه كقولنا الجسم البسيط هو الذي لا يتالف
من اجسام مختلفة الصور واما عرض ذاتي له كقولنا الحركة كمال
اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وهذه الاشياء ينقسم الى ما يكون
التصديق بوجوده متقدما على العلم وهو الموضوع وما يدخل
فيه والى ما يكون التصديق بوجوده انما يحصل في العلم نفسه وهو
ما عداهما كالاعراض الذاتية فحدود القسم الاول حدود
بحسب الماهيات وحدود القسم الثاني اذا صدر بها كانت حدودا
بحسب الاسماء ويمكن ان يصير بعد التصديق بالوجود حدودا
بحسب الماهيات واما التصديقات فهي المقدمات التي منها يؤلف
قياسات العلم وينقسم الى بينة يجب قبولها وتسمى القضايا المتعارفة
وهي المبادي على الاطلاق والى غير بينة يجب تسليمها ليبتنى عليها
ومن شانها ان يبين في علم آخر وهي مبادي بالقياس الى العلم المبتنى
ومسائل بالقياس الى العلم الآخر وهذه ان كان تسليمها مع مسامحة
ما وعلى سبيل حسن ظن بالمعلم سميت اصولا موضوعة وان كان مع
استنكار وتشكك فيها سميت مصادرات وقد يكون المقدمة
الواحدة اصلا موضوعا عند شخص ومصادرة عند آخر وتسمى
الحدود والواجب تسليمها معا اوضاعا وهي قد يوضع في افتتاح
العلوم كما في الهندسة وقد يخلط بمسائلها كما في الطبيعيات ولا بد
من تقديمها على الجزء المحتاج اليها من العلم اذا كانت مخلوطة بالمسائل
وتصدير العلم بها اولى ويمكن ان يفهم من ظاهر كلام الشيخ ان
الحدود والاصول الموضوعة هي التي يصدر بها دون المصادرات
لاختصاصها بذلك والحق ان حكم الثلثة في التصدير واحد واما
الواجب قبولها فيعين تعديدها استغناء لظهورها وهي ينقسم
الى عام يستعمل في جميع العلوم كقولنا الشيء الواحد يكون اما ثابتا
او منفيا والى خاص ببعضها كقولنا الشيئان المساويان لشيء

واحد متساوية فانه يستعمل في الرياضيات لا غير والمورد من
ذلك في فواتح العلوم يجب ان يخصص بالعلم والا فلتصحيح قبح
والتخصيص قد يكون بالجزئين جميعا كما يقال في الهندسة المقدار
اما مشارك واما مباين فخصص الموضوع الذي هو الشيء بالمقدار
والمحمول الذي هو المثبت والمنفي بالمشارك والمباين وبهذا التخصيص
صارت القضية العامة خاصة بالهندسة وصالحة لان تصدر
في صدرها وقد يكون بالموضوع وحده كما يقال المقادير المساوية
لمقدار واحد متساوية فخصص الموضوع الذي هو الاشياء ذوات المقادير
ويصير المحمول ايضا متخصصا بتخصيصه فان المساوية المقدارية
غير المتساوية العددية فهذه هي المبادي واما المسائل فهي التي يشتمل
العلم عليها ويبين فيه وهي مطالبه والفاضل الشارح قال والمتصديقات
اما واجبة القبول ويسمى تلك الحدود اوضاعا ومنها مسلمة على سبيل
حسن الظن بالمعلم وهي تصدر في العلم وهي التي يسمى مصادرات ومنها
مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم وهي تصدر في العلم وهي التي الى
في الوقت الى ان يبين في موضع اخر وفي نفس المتعلم فيه شك ثم ان
تلك القضايا ان كانت اعم من موضوع الصناعة وجب تخصيصها
وان كانت غير بينة بذاتها وجب بيانها في علم آخر اقول في هذا
خبط كثير فان واجبة القبول لا يسمى اوضاعا والمسلمة على سبيل
حسن الظن لا يسمى مصادرة وجميع هذه القضايا لا يخصص
بل الواجب منها لا غير وذلك عند التصدير بها واما ان لم يصدر
بها فانها المشتركة ومنها ما يستعمل في كثير من المواضع على عمومها من
غير تخصيص ولا ادري كيف وقع هذا منه فلعله من الناسخين
والله اعلم في نقل البرهان ومناسبة العلوم العلوم تتناسب وتتخالف
بحسب موضوعاتها فلا يخلو اما ان يكون بين موضوعاتها عموم وخصوص
او لا يكون فان كان فاما ان يكون على وجه التحقيق او لا يكون

والذي

والذي يكون على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص
بامر ذاتي وهو ان يكون العام جنسا للخاص كالمقدار والجسم
التعليمي اللذين احدهما موضوع الهندسة والثاني موضوع المجسمات
والعلم الخاص الذي يكون بهذه الصفة يكون تحت العام وجزءا
منه والذي ليس على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص
بامر عرضي وينقسم الى ما يكون الموضوع فيهما شيئا واحدا لكن وضع
ذلك الشيء في العام مطلقا وفي الخاص مقيدا بحالة خاصة كالاكر
مطلقة ومقيدة بالمتحركة اللذين هما موضوعا علمين والى ما يكون
الموضوع فيهما شيئين ولكن موضوع العام عرض عام لموضوع
الخاص كالوجود والمقدار اللذين احدهما موضوع الفلسفة الاولى
والثاني موضوع الهندسة والعلم الخاص الذي يكون على هذين
الوجهين يكون تحت العلم العام ولكنه لا يكون جزءا منه
وقد يجتمع الوجهان اي الذي بحسب التحقيق والذي ليس بحسبه
في واحد فيكون الخاص بالوجهين اولى بان يطلق عليه انه موضوع
تحت العام من الخاص باحد الوجهين وهو مثل علم المناظر فان
موضوعه تحت علم الهندسة بالوجهين وذلك لان موضوعه
الخطوط المفروضة في سطح مخروط النور المتصل بالبصر والخطوط المفروضة
في سطح مخروط ما هي نوع من المقادير ولذلك يكون العلم الباحث عنها
تحت الهندسة وجزءا منها وهي مطلقة اعني منها مقيدة بالنور
المتصل بالبصر والعلم الباحث عنها مع هذا القيد يكون داخلا تحت
الاول ولا يكون جزءا منه فاذن علم المناظر داخل بالمعنى الثاني
بحسب ما هو داخل بالمعنى الاول تحت الهندسة فهو اولى بالدخول
مما يكون دخوله باحد المعنيين فقط يكون اسم الموضوع بحسب انما
يقع بالتشكيك على الذي بمعنيين وعلى الذي بمعنى واحد واما اذا
لم يكن بين الموضوعات عموم وخصوص فاما ان يكون الموضوع شيئا واحدا

لم يكن

ومختلف بحسب قيدين مختلفين كاجرام العالم فانها من حيث
الشكل موضوع للهيئة ومن حيث الطبيعة موضوعة للسماء
والعالم من الطبيعي ولذلك قد تتفق اتحاد بعض المسائل فيهما بالموضوع
والمحمول واختلافهما بالبراهين كالقول بان الارض مستديرة
وهي في وسط السماء فيهما واما ان لا يكون الموضوع شيئا واحدا
بل يكون شيئين مختلفين ولا يخلو اما ان يكون بينهما تشارك في
البعض او لا يكون فان كان فهو مثل الطب والاخلاق فان
موضوعيهما اشتركا في البحث عن القوى الانسانية لكن عن
جهتين مختلفتين ولذلك يقع لبعض مسائلهما اتحاد في
الموضوع فان لم يكن بينهما تشارك فاما ان يكونا معا تحت ثالث
فيكون العلمان متساويين في الرتبة كالهندسة والحساب
واما ان لا يكونا كذلك ولا يخلو اما ان يوضع احدهما مقارنا لاعراض
ذاتية تختص بالآخر او لا يوضع فان وضع فيكون العلم الباحث
عنه من حيث يبحث عن تلك الاعراض موضوعا تحت العلم
الباحث عن الآخر وذلك كالموسيقى والحساب فان موضوع
الموسيقى هو النغم من حيث يعرض لها نسب عددية مقتضية
للتاليف وكان من حق تلك النسب اذا كانت مجردة ان يبحث
عنها في علم الحساب فلذلك صار هذا البحث تحت الحساب دون
الطبيعي واما ان لم يكن احد الموضوعين مقارنا لاعراض الآخر
فالباحث عنهما علمان متباينان مطلقا كالطبيعي والحساب
فقد حصل من هذا البحث ان كون كل علم تحت آخر لا يكون على
اربعة وجوه احدها ان يكون موضوع العالي جنسا لموضوع السافل
وثانيها ان يكون موضوعهما واحدا لكن في احدهما مطلقا وفي الآخر
مقيدا وثالثها ان يكون موضوع العالي عرضا عاما لموضوع السافل
ورابعها ان يكون البحث عن موضوع السافل من حيث اقترن به

اعراض

اعراض موضوع العالي والشيخ قد ذكر من هذه الاربعة ثلثة في
هذا الموضع واكثر الاصول الموضوعة [illegible] العلم السفلاني
يتبين حتى تتبين بالقياس الى العلم الفوقاني والفوقاني كليا بالقياس
اليه واكثر المبادي الغير البينة للجزئي انما يكون مسائل للعلم
الكلي يتبين فيه وذلك كقولنا الجسم مؤلف من هيولى وصورة
والعلل اربعة فانه من مبادي الطبيعي وهو من مسائل الفلسفة
الاولى وقد يكون بالعكس من ذلك فان امتناع تاليف الجسم
من اجزاء لا تتجزى مسئلة من الطبيعي ومبدا في الالهي لاثبات الهيولى
على انه اصل موضوع هناك ويشترط في هذا الموضع ان لا يكون
المسئلة في السفلاني مبنية على ما تبين بها في الفوقاني لئلا يصير
البيان دورا [illegible] وربما كان علم فوق علم والعلم الذي فوقه
علم وتحت علم كالطبيعي الذي فوق الطب وتحت الفلسفة
الاولى والنسبة بينهما تختلف على الوجوه المذكورة فالطب عند
من يكون موضوعه بدن الانسان من حيث يصح ويمرض يكون تحت
علم الحيوان من الطبيعي بثلثة اوجه من الاربعة المذكورة هي
الاول والثاني والرابع وذلك لان الانسان نوع من الحيوان
وقد اخذ في الطب مقيدا بقيد وانما ينظر فيه من حيث يقترن
ببعض الاعراض الذاتية للحيوان وعلم الحيوان يكون تحت الطبيعي
بالوجه الاول ولذلك يعد من اجزائه والطبيعي تحت الفلسفة
الاولى بالوجه الثالث الذي لم يصرح به الشيخ واذ لا شيء اعم
من الموجود الذي هو موضوع الفلسفة الاولى فلا علم اعلى منها
ويبحث فيها عن الاعراض الذاتية للموجود من حيث هو موجود وهي
كالواحد والكثير والقديم والمحدث ويبقى ههنا بحث وهو ان
هذا الفصل من جملة في الكتاب بنقل البراهين ولم يذكر فيه نقل
البرهان فالفصل قبله من حيث في بعض النسخ بتناسب العلوم

وليس فيه ذكر تناسب العلوم اصلا والفاضل الشارح ترجمها
على هذه الرواية ولم يذكر الوجه في ذلك فاقول اصح الروايات
ما اوردناه اعني ترجمتها بما مر وللفظ البرهان معنيين احدهما
ان يكون علما مبنيا على اصل موضوع بيقين في علم آخر فيكون
البرهان الذي تبين به ذلك الاصل منقولا من علم الى العلم
الاول المبني حتى يتم ذلك العلم به والثاني ان يكون المسئلة
من علم ما والبرهان عليه انما يكون لشيء من حقه ان يكون في
علم آخر وانما نقل من ذلك العلم الى هذا العلم لبيان تلك المسئلة
كمسائل المناظر والموسيقى فانه من حق براهينها ان يكون بعينها
من علمي الهندسة والحساب وذلك لان تلك المسائل لو جردت
عن نور البصر وعن النغم لكانت بعينها مسائل من العلمين
المذكورين ولكن الاقتران لم يتغير احوالها ولذلك يقلب البراهين
من مواضعها اليهما وهو السبب بعينه لكون الموسيقى تحت الحساب
دون الطبيعي واسم النقل بهذا المعنى الثاني احق منه بالذي قبله
الا ان اشتمال الفصل على المعنى الاول اكثر منه على المعنى الثاني
اشارة الى برهان لم وبرهان ان الحد الاوسط في البرهان
لا بد وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب
في العقل والا فلم يكن البرهان برهانا على ذلك المطلوب ثم انه
لا يخ اما ان يكون مع ذلك علة ايضا لوجود ذلك الحكم في الخارج
او لا يكون فان كان فالبرهان هو المسمى برهان لم والا فهو
المسمى برهان ان ولا يخ اما ان يكون الاوسط فيه معلولا لوجود
الحكم في الخارج او لا يكون فالاول يسمى دليلا والثاني لا يخص
باسم والدليل يشارك برهان لم في الحدود ويختلفان في وضع
الاوسط والاكبر وفي النتيجة واحق البراهين باسم البرهان
هو برهان لم لانه معط للسبب في الوجود والتعقل والعلم اليقيني

بما له سبب خارج عن اجزاء القضية لا يحصل الا به كما ذكرناه
فعندهما تدافعهما في الوجود والعقل جميعا من النتيجة واما برهان ان
فلا يعطي السبب الا في العقل فقط والعلم اليقيني يحصل بان كان
السبب في العقل مستندا الى سبب في الوجود الا انه يكون غير مورود
في البرهان فالواقع في البرهان يكون سببا في العقل فقط ويكون
البرهان برهان ان فيفترقان هذا البرهان افترق في العقل
لانهما اعرف عندنا وليسا بافتراق في المطبوع وانما عرفنا بلم
وان لا ان الملبد هو العلة والحسبة هي الثبوت وبرهان ان لا يعطي
عليه في الوجود لكنه يعطي ثبوته في نفس العقل والشيخ اورد
مثالين احدهما استثنائي والآخر اقتراني حتى يمكن ان يتمثل
بهما في برهان لم وفي الدليل باختلاف الوضع اما الاستثنائي
فهو التمثيل بالخسوف وتوسط الارض فهو ظ مشهور واما الاقتراني
ففيه نظر لان المراد من حمى الغب ان كان هو الحرارة الغريبة
الناشئة في الاعضاء التي يفارق ويعود في كل يومين مرة وجزء
على ما هو المتعارف فعليتها هي علة للقشعريرة بل هما معلولان
علة واحدة وهي الصفراء المتعفنة خارج العروق فح يكون البرهان
من الحدود المذكورة في الكتاب ضربا من برهان ان غير الدليل وان
كان المراد من حمى الغب هي الصفراء المتعفنة خارج العروق على
وجه تسمية العلة بمعلولها الخاص كان المثال صحيحا وان كان
مخالفا للمتعارف من العبارة بل ــ واعلم انه لا تساوي وجود
الاكبر مطلقا غير وجود الاكبر في الاصغر والحكم الثاني وعلة الاول
غير علة الثاني فالاوسط علته في برهان لم ومعلوله في الدليل
الثاني دون الاول واهل الظ من المنطقيين قد غفلوا عن هذا
الفرق فالشيخ اوضح الحال فيه فقال فبين بيانا ان الوسط يمكن
ان يكون مع كونه علة لوجود الاكبر في الاصغر معلولا للاكبر

كما ان حركة النار علة لوصولها الى هذه الخشبة مع انها معلولة للنار
ويكون هذا البرهان برهان لمّ ومنه قولنا العالم مولف ولكل
مولف مولف واما في الدليل فلا يمكن ان يكون الاوسط مع كونه معلولا
لوجود الاكبر في الاصغر على وجه مطلقا وهو مع اعلم ان علة وجود
الاكبر انما يكون علة لوجوده في الاصغر في موضعين احدهما ان لا يكون
للاكبر وجود الا في الاصغر كالخسوف الذي لا يوجد الا في القمر
فعلته علة وجوده في القمر والثاني ان يكون علة الاكبر علته
اينما وجد كالصفراء المتعفنة خارج العروق التي هي علة
لحمى الغب اينما وجدت فهي علة لوجودها في بدن زيد ولا في
غيره من الموضعين فعلتاهما متغايرتان المسئلة الثالثة
في المطالب المطالب تنقسم الى اصول وفروع فالاصول هي الكلية
التي لا بد منها ولا يقوم غيرها مقامها وتسمى الامهات والفروع
هي الجزئية التي عنها بد في بعض المواضع ويمكن ان يقوم غيرها
مقامها فالامهات فقد قيل انها ثلثة هي بالقوة ستة وهي مطالب
هل وما ولم لان كل واحد يشتمل على مطلبين وقد قيل انها اربعة
واضيف مطلب اي اليها فصارت اثنان للتصور وهما ما واي واثنان
للتصديق وهما هل ولم فمطلب هل يشتمل على بسيط يكون
الموجود فيه محمولا كقولنا زيد موجود وعلى مركب يكون الموجود
فيه رابطة كقولنا هل زيد موجود في الدار قوله ومنها مطلب
ما ذات الشيء حقيقته ولا يطلق على غير الموجود والمراد
ان الطالب بما الاولى هو السائل عما هو ويجاب باصناف
المقولين في جواب ما هو فيما يقوم الرسوم مقامها على وجه التوسع
او عند الاضطرار والطالب بما الثاني هو السائل عن ماهية
مفهوم الاسم كقولنا ما الخلاء وانما لم يقل عن مفهوم الاسم لان
السؤال بذلك يصير لغويا بل هو السائل عن تفصيل ما دل عليه

هل مر

عليه الاسم اجمالا فان اجيب بجميع ما دخل في ذلك المفهوم بالذات
ودل الاسم عليها بالمطابقة والتضمن كان الجواب حدا بحسب
الاسم وان اجيب بما يشتمل على شيء خارج عن المفهوم دال عليه
بالالتزام على سبيل التجوز كان رسما بحسب الاسم قوله
ولا بد من تقدم مطلب ما الشي المراد ان مطلب ما الذي يطلب
شرح الاسم يجب ان يتقدم مطلبي هل ويعني بقوله اذا لم يكن
ما يدل عليه الاسم المستعمل حدا تفسير هذا المطلب ليتميز عن
قسيمه فان المتقدم على مطلبي هل هو الذي يطلب به شرح الاسم
الذي لا ينفهم مدلوله لاحد دون الآخر ويعني بكلامه اذا لم يكن
مدلول الاسم المستعمل في المطلب المحتاج في بيانه الى حد ولكن
لا يكون مدلوله حدا مفهوما للمطلب يعني المسئول عنه وانما قال
ذلك لان مدلول الاسم اذا كان حدا والحدود انما يكون بحسب
الذوات المحصلة كان للمحدود ذات محصلة واذا كان المدلول
مع كونه حدا هو مفهوما كان تحصل تلك الذوات اعني وجودها
ايضا معلوما فلا يكون للسؤال بهل البسيطة فائدة وحينئذ
لا يكون السؤال بما قبل هل قوله وكيف كان فان المطلوب
فيه شرح الاسم اي كيف كان الحال فان المط في السؤال بلفظ
ما هذه التي يتقدم على مطلبي هل هو شرح الاسم واما بالرواية
الاخرى فيكون معناه هكذا اذا لم يكن مدلول الاسم الذي استعمل
على انه جزء للمطلب مفهوما وذلك لانا اذا قلنا ما الخلاء فقد
استعملنا اسم الخلاء على انه جزء للمطلب وذلك لان المطلب
هو مجموع اللفظين فاحدهما جزء للمجموع ويكون قولنا جزء للمطلب
في هذه الرواية نصبا على التمييز عن المستعمل وقولنا مفهوما نصب
لانه خبر لم يكن وانا اظن ان هذه الرواية تصحيف للاولى
وكلاهما تصحيفان والاصل كان هكذا اذا لم يكن الاسم المستعمل

حد المطلب فهو ما فانه يطابق المراد ويستغني عن المحتملات
التي اوردناها وذلك واضح قوله فاذا صح للشيء معناه ظاهر
ومثاله انا اذا قلنا في جواب من يقول ما المثلث المتساوي الاضلاع
انه شكل يحيط به ثلثة خطوط متساوية كان حدا بحسب الاسم
ثم اذا بينا له الشكل الاول من كتاب اقليدس صار قولنا الاول
بعينه حدا بحسب الذات قوله ومنها مطلب اي شيء
وقد يجاب عن اي بما يميزه تمييزا ذاتيا وقد يجاب بما يميزه تمييزا
عرضيا والمراد هو الاول وقد لا يعد هذا المطلب في الاصول
لان مطلب ما يغني عنه اذ جوابه يشتمل على جميع الذاتيات مميزة
كانت او غير مميزة وقد يعد فيها لانه بعد الجواب عما هو في حال الشركة
يتعين لطلب تمييز كل واحد من مختلفات الحقائق بالفصول
ولا يقوم غيره مقامه قوله ومنها مطلب لم الشيء مطلب لم
يطلب العلة اما في التصديق فقط كما يقال لم صار الكل واحد
واما في الوجود كما يقال لم يجذب المغناطيس الحديد وههنا
نكتة وهي ان المطالب كما يكثرها المكثرون فللمقللين ايضا ان
يقللوها بان يجعلوا اصولها اثنين مطلبا للتصور ومطلبا للتصديق
ويطوي الباقية فيهما وعلى هذا التقدير يمكن ان يطوي مطلب لم
في مطلب ما حتى يكون الامهات هي مطلبي ما وهل فقط وقد
اشار الشيخ الى ذلك بقوله وكانه يسال عما هو الحد الاوسط او عن
مهية السبب ومطلب لم تابع لمطلب هل في المرتبة اما بالفعل
فكما يقال هل القمر منخسف فان قيل نعم قيل لم واما بالقوة فكما يقال
لم ينخسف القمر فانه يتضمن الحكم بانخسافه بالقوة ويطلب العلة
فيه قوله ومن المطالب ايضا كيف لم يذكر الشيخ مطلبي كم
ومتى وهما ايضا من الجهات المشهورة فهي جزئية لانها يطلب
على ما حوته بالقياس الى المطالب المذكورة ولا يعم فائدتها فان

فان ما لا كيفية له مثلا لا يسال عنه بكيف ولذلك نزل عن
ان يعد في الاصول ويستغني عنها بهل المركب اذا كان المسؤول
عنه معلوما بمهيته ومجهولا بانتسابه الى الموضوع فيقال هل
زيد اسود هل هو في الدار هل هو الآن قوله فان لم يفطن
لذلك فيه نظر لان مطلب اين اعد في الاصول يقوم مقامها
اي كيفية له في اي مكان هو في اي وقت هو وح لا يكون كل واحد
من هذه المطالب مطلبا خارجا عما عد قبلها النهج التاسع
في القياسات المغالطية ان الغلط قد يقع الغلط يقع بسبب يرجع
اما الى التاليف القياسي واما الى اجزائه التي هي المقدمات ثم الحدود
والشيخ بدا بالقسم الاول فقال ان الغلط قد يقع بسبب في القياس
واخر القسم الثاني الى ان يتم الكلام في القسم الاول ثم الذي يرجع الى
التاليف يكون بسبب يرجع اما الى صورة القياس او الى مادته وبدا
بالقسم الاول فقال وهو ان يكون المدعى قياسا ليس بقياس في
صورته ثم الذي يرجع الى الصورة يكون اما بحسب نسبة بعض المقدمات
الى البعض او بحسب نسبتها الى النتيجة والذي يكون بحسب نسبة
المقدمات الى بعض فهو ان لا يكون على شكل وضرب منتج وقد اشار اليه
بقوله وهو ان لا يكون على سبيل شكل منتج والذي بحسب نسبة المقدمات
الى النتيجة فلانه اما ان يكون السبب هو ان المقدمات لم يلزم منها
قول غيرها او لزم ولكن اللازم ليس هو المط والاول هو المصادرة
على المط ولم يذكره الشيخ ههنا لانه يحتاج الى شرح واخره الى ان
يفرغ عن القسمة ويشتغل بشرحه والثاني فهو وضع ما ليس بعلة
علة لان وضع القياس الذي لا ينتج المط لانتاجه هو وضع ما ليس
بعلة للمط مكان علته فان القياس علة للنتيجة واليه اشار بقوله
او يكون قياسا في صورته لكنه ينتج غير المط اذ قد وضع فيه ما ليس
بعلة علة واما الذي يرجع الى مادة القياس فهو ان يكون القياس

مشتملا على مقدمات لو وضعت بحيث تكون مسلمة لما كانت
على هيئة قياس ولو وضعت على هيئة قياس خرجت عن
ان تكون مسلمة واليه اشار بقوله او لا يكون قياسا بحيث ما نه
الى قوله وان كان قياسا على صورته ومثاله ان يقال كل انسان
ناطق من حيث هو ناطق بحيوان وذلك لان القياس انما ينعقد
بحسب الصورة من هذه الحدود واما مع اثبات القيد الذي
هو قولنا من حيث هو ناطق في المقدمتين جميعا او مع حذفه عنهما
جميعا لكن اثباته فيهما يقتضي كذب الصغرى وحذفه عنهما يقتضي
كذب الكبرى وان حذف عن الصغرى واثبت في الكبرى
تكونا صادقتين اختلت صورة القياس فلم يكن الاوسط مشتركا
فالقياس المنعقد فيهما بحسب الصورة لا يكون قياسا واجب
القبول بحسب المادة ولهذا كان في هذا القسم من جهة المادة
قوله وقد عرفت الفرق بينهما اي بين هذين القياسين المذكورين
قوله ووضع ما ليس بعلة علة اي ما يقع الغلط فيه من جهة صورة
التاليف لا من جهة المادة ثم اخذ في بيان المصادرة على المط
الاول بقوله وذلك اذا كان نحو ان من حدود القياس الخ قوله
فالواجب ان يكونا مختلفي المعاني فالمصادرة على المط تشتمل
على حدين مترادفين كما مر ويلزم منه ان يكون احدى المقدمتين
خالية عن الوضع والحمل وهي التي يتحد حداها والثانية
هي النتيجة بعينها فيكون التاليف عن مقدمة واحدة بالحقيقة
ويكون احدى حدي النتيجة هو الاوسط مثاله كل انسان بشر
وكل بشر ناطق فكل انسان ناطق وما يقع في قياس واحد هكذا
يكون ظاهرا غير ملتبس والخفي منها هو الذي يقع في اقيسة مركبة
يقتضي بها عن النتيجة والمقدمة المتحدة بها والفاضل الشارح
ذهب الى ان وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب

من

من الاغلاط التي تتعلق بالمادة وليس كذلك فان الخلل فيهما
ليس لانهما تشتملان على حكم واحد غير مسلم بل لان القياس
المشتمل عليها يتالف مع النتيجة اما من حدود ليست اقل مما يجب
لكنها غير ما يجب وهو وضع ما ليس بعلة علة او من حدود
لكنها اقل مما يجب وهو المصادرة على المط فالخلل فيهما راجع الى
الصورة دون المادة ولذلك جعلا من مباحث كتاب القياس
وهذه هي اثنان يتعلقان بنفس القياس وهما اختلالا الصورة
والمادة ويشتركان في ان الخلل فيهما سوء التاليف واثنان
يتعلقان بحال القياس والنتيجة معا وهما وضع ما ليس بعلة
علة والمصادرة على المط فاذن جميع ما يتعلق بالتاليف القياسي
ثلثة اشيآء والى ذلك اشار الشيخ بقوله فاذا روعي في القياس
صورته ثم اشير اليه من احوال مادته لم يقع خطأ من قبل الجهل
بالتاليف ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب
قوله هذا واما ان لا يكون الغلط لما فرغ عن بيان القسم
الاول وهو ان يكون سبب الغلط راجعا الى التاليف ختمه
بقوله هذا اي هذا قسم وبدء بالقسم الثاني بقوله واما ان لا يكون
الغلط ملفظة اما هذه اخت التي في اول الفصل في قوله قد يكون
اما بسبب في القياس وهذا القسم وهو ان يكون الغلط بسبب
في المقدمات افرادا او في اجزائها التي هي الحدود وينقسم الى ما يكون
السبب لفظيا والى ما يكون معنويا وبدء بالقسم الاول وهو
على ما ذكرناه ينحصر في ستة اقسام لان الغلط اما ان يكون
لاشتراك في جوهر اللفظ المفرد او في هيئته في نفسه او في هيئته
اللاحقة به من خارج او في التركيب المحتمل المعنيين او في وجود
التركيب وعدمه فيظن المركب غير مركب او غير المركب مركبا فاشار
الى القسم الاول والرابع وهما الاشتراك في اللفظ المفرد والمركب

الغلط

بقوله فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على بساطتها
او على تركيبها على ما علمت اي في النهج السادس واورد لذلك
مثالا وهو انتقال الذهن من احد معنيي لفظة كل حالتي الاطلاق
على الجميع وعلى كل واحد الى الاخر وهو قوله ومن جملتها مثل ما يقع
بسبب الانتقال الى قوله ولا شك في ان بين الكل وبين كل واحد
من الاجزاء فرقا وهذا المثال هو للاشتراك في اللفظ المفرد وانما
خصه بالايراد لانه موضع يلتبس على بعض اهل النظر ويحتاج
اليه في النمط الخامس والفرق ان الكل يشمل الاحاد معا وكل واحد
يأخذ الواحد فالواحد على سبيل البدل بشرطين احدهما ان لا يكون
مع المأخوذ غيره والثاني ان لا يبقى واحد غيره ما يؤخذ واشار بقوله
وربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ بان يكون اذا اجتمع
صادقا فيظن انه اذا فرق وفي بعض النسخ كيف فرق كان صادقا
الى قوله فيها فردا الى القسم الخامس واورد له مثالين احدهما انا
اذا قلنا كان امرؤ القيس شاعرا وذلك لان المحمول في الاول هو
قولنا كان شاعرا على سبيل الاجتماع فيظن انه يصح حمل كل واحد
من لفظتي كان وشاعرا عليه على سبيل الانفراد وانما يصح الاول
لان لفظة كان فيها ناقصة وهي جزء المحمول والمجموع قضية
دالة على كونه في الزمان الماضي شاعرا ولا يصح الثاني لان افراد
لفظة كان يدل على انها احدثت تامة وهي المحمول نفسه فكانه
يقول حصل امرؤ القيس ولا يصح الثالث لان حذف لفظة كان
يدل على انها احدثت والعلة لا دلالة لها على الا انبساط المحض
والمحمول هو الشاعر وح لا فرق بين قولنا كان شاعرا وبين قولنا هو
شاعر على هذا التقدير ويلزم منه حمل الشاعر على امرئ القيس
الذي ليس هو موجودا الان لان المثبت لا يوجد فضلا عن ان
يوجد شاعرا والمثال الثاني انا اذا قلنا ان الخمسة زوج وفرد

الامر

وصح فيظن انه يصح حمل قولنا الخمسة زوج الخمسة فرد على قياس
انا اذا قلنا العسل حلو واصفر وصح فيصح قولنا العسل حلو
العسل اصفر واشار بقوله وربما كان الانتقال على العكس
من هذا الى القسم السادس ومثل بانه يظن انه اذا قلنا ان امرأ
القيس شاعر جيد وصح على تقدير كونهما وصفين متباينين صح
ايضا على تقدير كونهما معا وصفا واحدا ثم قال وهكذا ايضا
يناسب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه وذلك
الوجه هو اغفال توابع الحمل الذي يجيء ذكره في الاغلاط المعنوية
فان الجيد المطلق اذا حمل بدل الجيد في الشاعرية فقد اغفل ما يتبع
المحمول وكان كحمل الموجود المطلق بدل الموجود بالقوة في مثالنا المذكور
له لكنه ههنا يكون لشركة اللفظ وذلك لان هذا الغلط انما
حدث من قولنا هو شاعر جيد وليس من شرط اغفال توابع الحمل
ان يحدث من تركيب لفظي بتقدمه قوله وهذه مغالطات
مناسبة للفظ اشارة الى الاقسام المذكورة الا انه لم يذكر من الستة
الا الاربعة وسيشير الى الثاني والثالث الباقيين منها قوله
وقد يقع الغلط بين القسم الثاني من الاغلاط المتعلقة
بافراد المقدمات وهو الذي يكون السبب فيه معنويا وقوله وقد
يقع الغلط عطف على قوله فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في
مفهوم الالفاظ واعلم ان الاغلاط المعنوية لا يتصور ان يقع
في الحروف التي هي المفردات كما مر في صدر الكتاب فاذن
هي انما يقع في التاليف والتاليف يكون اما في القضايا انفسها
او يكون بين القضايا والذي بين القضايا فهو اما قياسي واما غير
قياسي والتاليف القياسي قد مر ذكرها اما الذي يقع في القضايا
انفسها او يكون بين القضايا والذي بين القضايا فهو اما قياسي
واما غير قياسي والواقعة في التاليف القياسي قد مر ذكرها اما

والمقدمة ص

الذي يقع في القضايا انفسها وهي المتعلقة بالمقدمات فهي
التي يريد ان يذكرها هنا وهي الثلثة لا غير لان التاليف يقع
اما بين جزئين يستحق احدهما لان يحكم عليه والآخر لان يحكم به
واما بين جزئين لا يستحقان لذلك والغلط في الاول لا يتصور
الا ان يكون الترتيب غير صحيح بان يجعل المحكوم عليه محكوما
والمحكوم به محكوما عليه والسبب في ذلك ايهام العكس
واما الثاني فلا يخ اما ان يكون الماخوذ فيها ما يدل على ما يستحق
لان يكون جزءا من القضية شيئا من معروضاته او عوارضه
او لا يكون كذلك بل شيئا مشابها له وعلى وجه آخر غير الوجه
الذي يجب والاول هو اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وذلك
لان الحكم يتعلق بالذات مما يستحق لان يكون جزءا من القضية
وبالعرض من حيث معروضاته وعوارضه والثاني هو سوء اعتبار
الحمل فان الحمل لا يكون فيها كما ينبغي مطلقا وقد بقي من اسباب الغلط
قسم واحد وهو الواقع بين قضايا لا تتالف منها قياس وهو المسمى
بجميع المسائل في مسئلة واحدة ولم يذكره الشيخ لانه غير متعلق
بالقياس ولنعود الى الشرح فنقول قد ذكر الشيخ في الغلط المعنوي
الصرف خمسة اشياء الاول ايهام العكس الثاني اخذ ما بالعرض
مكان ما بالذات وهما القسمان المذكوران من الثلثة والثالث
اخذ لاحق الشيء مكانه وهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات
كما مر في النهج السادس والرابع اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل
وعكسه يجري مجراه والخامس اغفال توابع الحمل وهي الامور
المتعلقة بالمحمول كما مر وبالرابطة والجهة والسور وغير ذلك مما يغير
احوال الحكم في القضية وهذان القسمان من جملة سوء اعتبار
الحمل وانما اوردها الشيخ هكذا لانه في هذا المختصر لم يتعرض لبيان
الحصر على ما في سائر كتبه قوله فهذا اصناف المغالطات لما ذكر

اسباب

لما ذكر اسباب الغلط عاد الى عدها ليسهل الضبط واشار هنا
الى القسم الثاني من اللفظية التي لم يذكرها فيما مضى بقوله او هيأته
وتصريفه ولم يذكر في المعنوية قسما مما ذكر فيما مر وهو اخذ
ما بالقوة مكان ما بالفعل وذلك ايضا مما يدل على انه لا يتعرض لبيان
الحصر قوله وان شئت فادخل استثناء اشارة الى القسم الثالث
من اللفظية قوله ومن التفت لفت المعنى نقال النفت لفته
اي نظر اليه يريد ان من عرف الاصول المذكورة واحكمها امن من
الغلط فان سبب الغلط بالاجمال هو بعض شرائط الصحة
فان بين شرائط الصحة واسباب الغلط تقول بالمحض وهو انه
اذا لاحظ المعنى وهو ما يحصله اللفظ اي الالفاظ الذهنية وما
يرتسم من احوالها في الخيال وبالجملة اذا ترك اعتبار اللفظ وجرد
المعنى عن الشوائب اللفظية امن من الاغلاط اللفظية واذا
راعى اجزاء القياس مفصلة بتوابعها امن من الاغلاط المتعلقة
بالمقدمات واذا لم يخل بتكرار الحدود في المقدمتين والنتيجة
امن من وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المط واذا راعى
شرائط القياس امن من الغلط المتعلق بصورته واذا عرف ان
المقدمات من اي الاصناف المذكورة في النهج السادس وراعى
شرائطها امن من الغلط المتعلق بمادته ثم ان من غلط بعد
رعاية هذه الشروط وتكرار المعاودة الى تفقد كل واحد منها
فهو ليس بمستعد لادراك العلوم النظرية وتعلمها وبالله التوفيق
الى حل المشكلات بالتحقيق والحمد لله رب العالمين والصلوة
والسلم على رسوله محمد واله اجمعين تم قسم المنطق بتوفيق الرب
الازلي ويتلوه قسما الطبيعي والالهي وانا ارجو ان يعينني على
اتمامه انه لن يبلغ المرتجى الا به وهو اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب
وصلى الله على نبيه محمد وآله وصحبه اجمعين

نقول لأن منع الصفات من عوارض الماهية بالقياس الى الوجود الخارجي في نفس الامر
ولا مدخل لاحد الوجودين في عروضها لها فكانت الاشياء متصفة بها سواء وجدت في الاعيان
او في الاذهان ولكن وجود الماهية في الخارج ممتنع بل اذا وجدت تكون موجودة في الذهن
فقط فتكون من الموجودات الذهنية بهذا الاعتبار دون انها زوجية ونقول لأن
منع الصفات من المعقولات الثانية لتحقق شرطيها احدهما المعقولية في الدرجة الثانية والثاني
عدم تحقق محاذي فيها ولا يجب في كونها معقولات ثانية ان يكون الوجود الذهني شرطا في عروضها
للمعقولات بل كان اعم سواء كان للوجود الذهني دخل في عروضها او لم يكن ولكن اذا وجدت
يجعلها الذهن عارضة للمعقولات الاولى في الدرجة الثانية ونقول لعل الوجوب
امر ثبوتي موقوف ثبوته لموضوعه على وجود موضوعه في نفس الامر ولا مدخل لاحد الوجودين في عروضه
له ولكن اذا وجد لا يوجد في الخارج بل يوجد في الذهن ويجعله الذهن عارضا لموضوعه فكان انه
من الموجودات الذهنية بهذا الاعتبار وكذلك الامكان والامتناع ونقول لأن
نسبة الوجود الى الماهية ذهنية لا خارجية لانها اذا وجدت تكون موجودة في الذهن دون الخارج و
لا يجب في كونها من الموجودات الذهنية ان يكون للوجود الذهني دخل في عروضها بل يكفي ان يكون اذا
وجدت لا يوجد الا في الذهن فليتامل

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ هذه اشارة الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق ٥ ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني الطبيعي والالهي لا يخلوان عن انغلاق شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض النقل في ماخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك الاراء المتخالفة ومصادم الاهواء المتقابلة لا يرجى ان يتوافق عليها اهل زمان ولا يكاد يتصالح عليها نوع الانسان والناظر فيها يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتمييز من الذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشوائب الجسمانية وانفصال عن الوساوس العادية فان تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز بهما مترق الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم افاضل الناس نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم اراذل الخلق وكذلك رضي الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه كل التحفظ احرى بالضن كل الظن وانا اسال الله تع الاصابة في البيان والعصمة عن الخطاء والطغيان واشترط على نفسي ان لا اتعرض لذكر ما اعتمده فيما اجده مخالفا لما اعتقده فان التقرير غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان النمط الاول في جوهر الاجسام قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما وسم ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل منه الى ساير العلوم فكانت ابوابه انهاجا وهذه غير مقصودة بذاتها فكانت انماطا قال والجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته والجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشيء جوهرا وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر

الاجسام ليس هو الاول لانها ليست مما لا يكون جواهر فيصير جواهر بل هو الثاني فان المط تحقق حقيقتها اهي مركبة من اجزاء لا تتجزى ام من المادة والصورة واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول ابتدا في تعليمه بالطبيعيات التي هي اقرب الاشياء بالقياس الينا وختم بالفلسفيات التي هي ابعدها في الوجود وبالقياس الى نفس الامر متدرجا في التعليم من المبادي المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي المتالف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التي يبتني عليها العلم مصادرات فيها ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هي ايضا في الفلسفة الباحثة عنها مبنية على مسائل اخرى طبيعية كنفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد والشيخ اراد ان يبتدى بالطبيعيات ايضا ولكن بشرط ان يرفع منها هذه الحوالات من احد العلمين الى الاخر المقتضية لتحيير المتعلم فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالها اولا ولما قصدها لزمه ان يبين ما يبتني ذلك عليه من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزى لانه اخر ما ينحل اليه المقاصد الذي لا يبتني على مثله بمقتضى حوالة اخرى وصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين وقبل الخوض في المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلثة والمراد ههنا الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف الفاضل الشارح حد المذكور اما اولا فبان الجوهر ليس جنسا لما تحته

الاجسام

واحال بيانه على سائر كتبه واما ثانيا فبان قابلية الابعاد ليست فصلا لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا اذ هي نسبة ما ويلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى قابلية اخرى لها وايضا يلزم ان يكون الجسم متقوما بالعرض والجواب عن الاول انه انما ابطل كون الجوهر جنسا في كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود الخ في موضوع وابطل كونه جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك في ان لازم الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني انه ابطل كون قابلية الابعاد فصلا وهي ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شي ما في شانه قبوله الابعاد فظهر انه في هذا التزييف مغالطة ثم افاد ان الجسم يكون اما مؤتلفا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير واما مفردا ولا شك في انه قابل للانقسام فلا يخ اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا يكون وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية قال فههنا احتمالات اربعة اولها ان يكون متالفا من اجزاء لا تتجزى متناهية وهو ما ذهب اليه قوم من القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين وثانيهما كونه متالفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متالف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتاب له سماه بالمناهج والبيانات هكذا قاله الشارح في كتابه الموسوم بالجوهر الفرد ورابعها كونه غير متالف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ ان يثبته واما الجسم المؤلف فسيجي القول فيه ان شاء الله تعالى في عوالنا ... قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل او السؤال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط

من قبل معارضة الوهم اياه فتسميته الراي الباطل بالوهم تسمية للمسبب باسم السبب مجازا وقد مر انه يسمى الفصل المشتمل على حكم يحتاج في اثباته الى برهان بالاشارة والفصل المشتمل على حكم يكفي في اثباته تجريد الموضوع والمحمول عن اللواحق او النظر فيما سبقه من البراهين بالتنبيه ولما اراد في هذا الفصل ابطال الراي الاول من الاربعة المذكورة فعبر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة قوله ومن الناس من يظن الخ فقوله كل جسم وفيه مفاصل قضية والجسم هو الطبيعي المذكور والمفاصل هي المواضع التي ينفصل وينفصل الجسم عندها وهي مواضع باعيانها عند مثبتي الجزء لا يمكن ان ينفصل الجسم عند غيرها فشبهتها بمفاصل الحيوان وسماها باسمها قوله ينقسم عندها اجزاء الخ ذكر للاجزاء احكاما اربعة اولها انها ليست باجسام والثاني ان الاجسام تتالف منها والثالث انها لا تقبل الانقسام اصلا والرابع ان الواقع في وسط الترتيب منها يحجب الطرفين عن التماس وهذه احكام مسلمة من اصحاب هذا الراي واورد الاول منها تقريرا لمذهبهم والباقية تمهيدا لما يناقضهم به على ما ينبغي ان يفعله ناقضوا الاوضاع وفي الحكم الثالث اشار الى وجوه الانقسامات الممكنة فهي ثلثة وذلك لان الاجسام اما ان يقبل الانفصال والانفكاك والتشكل بعسر كالاشياء الصلبة او بسهولة كالاشياء اللينة واما ان لا يقبل كالفلك عند الحكماء وقد ينقسم الاول بالكسر والثاني بالقطع والثالث بالوهم والفرض والفائدة في ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما ينقسم لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي والعبارة عنها في النسخ مختلفة ففي بعضها هكذا لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وفي بعضها بحذف

ان كل جسم ذو مفاصل م

غير اجسام تتالف منها الاجسام وزعم ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا وقطعا ولا وهما وفرضا وان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس ام

لفظة لا عن القطع وفي بعضها باثباتها ايضا في الفرض والاول اصح
لانه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية في موضع من الكتاب قوله
ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك هذا ابتداء شروعه في
النقض وانما اخذه من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين
عن التماس لا يخلو اما ان لا يلاقي الطرفين او يلاقيهما وان لاقاهما
فاما بالاسر او لا بالاسر فهذه اقسام ثلثة والاول ينافي كونه
حاجبا لهما وايضا يناقض الحكم الثاني وهو تألف الاجسام من هذه
الاجزاء لان التألف لا يتصور الا بعد ملاقاة الاجزاء والثاني ايضا
ينافي كونه حاجبا لهما عن التماس وايضا يقتضي تداخل الاجزاء
وهو محال في نفسه ومناقض للحكم الثاني ومع جميع ذلك مستلزم
للمطلوب كما سياتي والثالث يقتضي التجزية والشيخ لم يذكر القسم الاول
والثاني اذ لا وهما ان لا يلاقي الطرفين او لا تداخلهما الا ان الخصم
لم يذهب اليهما فبادر الى ذكر القسم الثالث الذي يفيد النقض
بقوله ليلقى كل واحد من الطرفين شيئا غير ما يلقاه الاخر فقد تمت
بذلك حجته على الخصم فقد رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث
بابطال نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين اعني الاول والثاني
فكان نقيضه قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط
شيئا غير ما يلقاه الاخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقاة
بالاسر ثم ترك الاول لان احالته اظهر وصرح بدفع الثاني
بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره وانما خصه
بالذكر لانه مذهب بعضهم كما سياتي ذكره ولانه مع احالته للمطلوب
وانما رجع الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت لانه
لا يريد الاقتصار على نقض الحكم بل يقصد ابطال هذا الراي في
نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب
اليه ذاهب قوله وانه بحيث لو جوز مجوز يريد بيان ان حال القسم

فيه مداخلة الوسط حتى يكون مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه واحدا لم يكن له بد من ان ينفذ فيه تم

الثاني وهو القول بالمداخلة ففسره اولا باتحاد المكانين او الحيزين
واعلم ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان
عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن
كالارض للسرير والاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلا
واما الحيز فهو عندهم هو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي
لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ والجمهور
من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي المماس
للسطح الظاهر من المحوي فلما لم يكن المنازعة فيه مفيدة ههنا وكان
المفهوم من المكان او الحيز المذكور معلوما غير محتاج الى البيان
اشار اليه بقوله مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه لئلا يناقض
في العبارة والمعنى ان الطرف لو جوز ان يداخل الوسط فلا بد
ان ينفذ في الوسط قوله فيلقى غير ما لقيه اي فيلقى الطرف حال
النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون
الذي لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال
النفوذ والمداخلة والمراد بيان مغايرة الملاقي في الحالتين عن الجانبين
وانه يقتضي قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله فيلقى
غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ وفي الوسط قبل تمام المداخلة غير
ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال النفوذ
غير ما يلقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك
يقتضي قسمة الوسط ثلثة اقسام والفاضل الشارح فسر على
هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعي واقول هذا
التفسير يقتضي ان يكون النفوذ الذي هو حركة ما اول وهو حال
ووسط والحال الذي بعد المماسة وقبل تمام المداخلة وآخر وهو
حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على راي نفاة الجزء وهو ان يكون
الحركة متصلة في ذاتها قابلة للانقسامات واثباته مبني على نفي الجزء

والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة تم

ولا يصح على راي مثبتيه فان المتحرك لا يمكن ان يلاقي بالحركة الواحدة
عندهم شيئا منقسما فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط
مسبوق بحالة وملحوق باخرى فاذن هذا الكلام على التفسير
الثاني لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة على المطلوب
قوله والتقاء المتوهم للمداخلة اي المداخلة التامة تقتضي ان يكون
الطرف الملاقي للوسط بعينه المداخل اياه ملاقيا للطرف الآخر
فانهما متلاقيان بالاسر وح يرتفع الامتياز في الوضع بين المتداخلين
والوضع هنا هو كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك
لان الاشارة الحسية الى اح يكون بعينها اشارة الى الآخر لعدم الافراغ
عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب ووسط وطرف
اي هذا الفرض ناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازدياد حجم
اي ناقض الحكم الثاني ايضا وان كان شيء من ذلك اي ان كان احد
الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن التلاقي بالاسر وح ناقض الحكم
الثالث فينقسم الجزء والحاصل ان تجويز المداخلة ناقض الاحكام
الثلثة المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء
يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع تالف اجسام منها
او عدم امتيازها في الوضع او تجزيتها وهذه مع القول بها محال فهذه
تقرير هذه الحجة والفاضل الشارح اورد من حجج مثبتي الاجزاء
معارضتها وهي ان الحركة موجودة غير قارة وينقسم الى ما مضى
والى ما يستقبل وهما غير موجودين والى ما في الحال ولولا وجوده
لما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا لكونه
غير قار فاذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة
والا لانقسم ما في الحال منه الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى
وتجيب هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير على ما سياتي
ان شاء الله تع قوله ومن الناس من يكاد الخ يريد ابطال

نقول بهذا التاليف لكن الاحتمالات
من اجزاء غير متناهية
وهم وانشارهم

الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات
الاربعة المذكورة وهؤلاء لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا
على ردها اذعنوا لها وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات
لا تتناهى لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود فيه مطلقا فظنوا ان كل
ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا تتناهى فهو حاصل
فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الاجزاء صريحا
وهذا الحكم يعكس عكس النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا
في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل فيه ثم انهم
معترفون بوجود كثرة في الجسم وان الكثرة انما يتالف من الآحاد
وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد يحصل
من اقوالهم مقدمتان هما ان الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة
وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسما فانه لا يقبل القسمة
ويتبع فالجسم يشتمل على اشياء لا يقبل القسمة وهذا هو القول
بالجزء الذي لا يتجزى وقد لزمهم وان لم يصرحوا به الا ان القائلين
به يقولون باجزاء متناهية فهؤلاء كادوا ان يقولوا بهذا التاليف
ولكن من اجزاء غير متناهية فبذلك قد تناظر الفريقان فلما الزم
اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب وجوب
وقوع قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه ارتكبوا القول
بالطفرة ولما الزموهم ايضا وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى
غير متناه في الحجم جوزوا تداخل الاجزاء ولما الزم هؤلاء اصحاب
المذهب الاول تجزية الجزء القريب من مركز الرحى عند حركة
البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب
البطا ومنه ارتكبوا القول بسكون البطي في بعض ازمنة حركة
السريع ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحى عند الحركة فاستمر
التشنيع بين الفريقين بين الطفرة وتفكك الرحى على ما هو المشهور

قوله ولا يعلم ان كل كثرة كانت الخ قال الفاضل الشارح الكثرة
يقع بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة
ما كثرة والاولى من مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد
على التقديرين موجود فيها اما التناهي ان اراد به المتناهي في
المقدار فلا يكون موجودا في كل كثرة لان الكثرة يقع على المجردات
ايضا وان اراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجودا في كل كثرة
حقيقية لانه لا يكون موجودا في الاثنين اذ لا عدد اقل منه لكنه
يكون موجودا في كثرة اضافية لان الاثنين ليس بكثرة اضافية فاذن
ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام اقول وهذه
مواخذة لفظية قليلة الفائدة اذ المقصود واضح قوله فاذا كان
كل الخ تقريره كل عدد متناه من الكثرة اذا اخذ مؤلفا فلا يخ اما ان
لا يكون حجم ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او يكون وهذان
قسمان والشيخ اشار الى ابطال القسم الاول بان التاليف على
ذلك التقدير لا يكون مفيدا لمقدار وذلك لان الحجم لا يزداد
به ثم قال بل عسى العدد اي بل عساه لا يفيد العدد ايضا
ولم يقل بل العدد قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن
بانه يفيد زيادة العدد وان لم يكن يفيد زيادة المقدار
وفي التحقيق ليس يفيدها ايضا لان الاجزاء اذا كان مقدارها
مساويا لمقدار الواحد منها يكون في حيز الواحد وح يستحيل
ان يقع الامتياز بينها بنفس الحجمية او شيء من لوازمها اذ لا يختلف
الحجم ولا بشيء من العوارض لانها متساوية النسبة الى جميعها
واذ لا امتياز اصلا فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن محتاجا الى هذا
البيان لم يجزم بالنفي والاثبات بل بنى الامر على التجويز اقول
عدم الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز بالعوارض
فان النقط التي هي اطراف اقطار الدائرة يجتمع عند المركز بحيث

لا

كما هو

لا يتمايز في الوضع ويختلف احوالها العارضة بحيث يحاذاتها
للخطوط المختلفة ويكون متعددة بتلك الاعتبارات والحق في
ذلك ان التعدد من لواحق التغاير والتغاير قد يكون عقليا
وقد يكون وضعيا وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعي دون
العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي فلذلك حكم الشيخ
بارتفاع التعدد على سبيل التجويز قوله وان كان الكثرة متناهية
هذا هو القسم الثاني من القسمين المذكورين واراد ان يؤلف
من كثرة متناهية جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك يمكن على
تقدير ازديادها لا جزاء وانما يتاتى باضافة بعض الاجزاء الى
بعض في الجهات الثلث حتى يصير المؤلف طويلا عريضا عميقا
فيكون جسما وقوله كان حجم في كل جهة فكان جسما اي حصل
حجم في كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم
لا يطلق الا على المتصل في الجهات الثلث والحجم يطلق على ما يكون
له مقدار ما مانع لان يدخل فيه آخر مثله قال الفاضل الشارح
ينبغي ان يصحح في المتن لفظ وذلك ان يقال وامكنت الاضافات
بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من
قلم الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول
ليس الى هذا الاضمار احتياج لان الهاء في قوله وامكنت الاضافات
بينها لا يعود الى الكثرة بل يعود الى الاحاد التي يعود اليها الضمير في
قوله منها والتاليف بين الاحاد انما يحصل بالاضافات بينها في
الجهات لا بان يفرض اولا تاليف الكثرة في جهة ثم يحتاج التاليف
في الجهات الاخر الى غير تلك الكثرة وكان الفاضل الشارح فسر
الاضافة بالنسبة وفهم من امكان الاضافات امكان النسبة
بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المؤلف من غير المتناهية
في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى

والواحد وامكنت الاضافات بينها في حجم وفي جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة فكان جسما

كان حجمه في كل جهة فان النسبة انما تكون بعد صيرورتها حجما
لا قبلها والاصوب ان يفسر الاضافة بانضمام بعض الاجزاء
الى البعض كما ذهبنا اليه واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر
لكفاه في مناقضة القائلين بان كل جسم يتالف مما لا يتناهى
وذلك لان الجسم الذي الفه قد تالف مما لا يتناهى لكنه لم يقنع
بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا تتالف
مما لا يتناهى اصلا قوله كان نسبة حجما الى حجم الخ هذا تال
لقوله ان كان لكثرة متناهية منها حجم الى قوله فكان جسم
والجميع متصلة شرطية وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله فكان
جسم كان نسبة حجما الى حجم الذي احاده الى قوله متناهي القدر
قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخرى هي قوله
كان نسبة حجمه نسبة متناهي القدر ولفظة كان ابطنه والمجموع
تالي المقدم المذكور والاظهر ما ذكرناه وتقرير الكلام ان يقال
ان كان حجم الاجزاء المتناهية ازيد من حجم واحد منها
وحصل من تاليفها في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى
جسم آخر متناهي القدر مولف من اجزاء غير متناهية نسبة شي
متناهي القدر الى شي متناهي القدر واعلم انه لم يعتبر النسبة بين
المولف من الاجزاء المتناهية وبين سائر الاجسام الا بعد ان
صيره جسما وذلك لان النسبة لا يقع بين ما لا يكون من نوع واحد
كالجسم والخط والسطح مثلا قوله لكن ازديا دالحجم الخ هذا
استثناء لنقيض تالي المنفصلة المذكورة ويريد باحتياج نقيض
المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مولفا مما لا يتناهى
لكان حجم المولف من عدد متناهي من جملة ما لا يتناهى اما ازيد
من حجم الواحد او ليس بازيد منه والتالي بط لانه لا يفيد
زيادة المقدار والاول ايضا بط لانه لو كان حقا لكان نسبة

حجم

حجم المولف من عدد متناهي في الجهات الثلث الى حجم الجسم
المولف مما لا يتناهى نسبة متناه الى متناه لكنها كنسبة الاجزاء
الى الاجزاء فنسبة متناه الى متناه كنسبة متناه الى غير متناه وهو
مح فليس الاول حقا واذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون
الجسم مولفا مما لا يتناهى تنبيه اليس اذا وجب النظر الخ
لما ثبت امتناع كون الجسم مولفا من اجزاء لا تتجزى سواء كانت
متناهية او غير متناهية ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليست
بحاصلة في الجسم المفرد بل ثبت ان بعض الاجسام غير منقسم
بالفعل مع كونه قابلا للانقسام فهذا هو المط في هذا الفصل
وسماه تنبيها لعدم الاحتياج فيه الى برهان زائد على ما تقدم
وانما اورد القضية الاولى مهملة وهي ان الجسم لا يجوز ان
يكون مولفا ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان في الفصل
الثاني هو ان الاجسام المتناهية الاقدار لا يجوز ان يكون متالفة
مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم غير متناهي القدر لجاز
وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يتبين امتناع وجوده
بعد ما لم يحكم بذلك كليا ولم يحكم ايضا جزئيا لئلا يوهم كذب
الكلية فاهملها وسيصير الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم
غير متناهي القدر كليا قال الفاضل الشارح انه قال في القضية
الاولى لا يجوز ان يكون الذي هو في قوة قولنا يجب ان لا يكون
وفي الثانية ليس يجب ان يكون وذلك لان تركب الجسم من
اجزاء غير متناهية ممتنعة ان يكون ومن المتناهية يمكن ان
لا يكون فلاجرم حكم في الاولى بالامتناع وفي الثانية بالامكان
العام قوله انه لم يقل في الثانية لا يجب تركب الجسم من اجزاء
متناهية مطلقا بل قال لا يجب تركبه من الاجزاء المتناهية
التي لا تتجزى ويدل عليه قوله الى ما ينفصل وقد بان امتناع

ان الجسم لا يجوز ان يكون مولفا عن مفاصل
غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم
مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل فقبل او جب
امكان وجود جسم ليس لا متناد د مفاصل م

تركب منها فكان الواجب عليه اذن ان يقول في هذا القسم
ايضا يجب ان لا يكون والصواب ان يقال انه لما قال في
الفصل الثاني ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف فكانه
قال ومن الناس من يجوز هذا التاليف ثم لما ابطله اورد ههنا
نقيض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما قال في الفصل الاول
من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل اي يزعم انه يجب
فلما ابطله اورد ههنا نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة
فالقضيتان الاولى مهملة بحكم والثانية جزئية لان قوله ليس
يجب ان يكون لكل جسم في قوة قولنا ليس يجب ان يكون
لبعض الاجسام ولذلك جعلوا اللازم ههنا جزئيا وهو قوله فقد
اوجب امكان وجود جسم ولذلك يكفيه غرضه ههنا
وذكر الفاضل الشارح ههنا عليه سوالا وهو ان امتناع حصول
الانقسامات التي لا تتناهى بالفعل يقتضي الحكم بوجود جسم
لا يكون لا متناده مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ
فقد اوجب امكان وجود جسم ولم يقل فقد اوجب وجود
جسم واجاب عنه بان هذا الامكان يحتمل ان يكون عاما
وايضا ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك لان الممتنع هو حصول
جميع الانقسامات ما حصول كل واحد منها فليس بواجب
ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم معين يجب ان يكون
عديم المفاصل الا لمانع خارجي كالفلك اقول والاظهر انه
لما سلب الوجوب عن كون الجسم مركبا من الاجزاء لزم الامكان
كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان قوله بل هو في نفسه كما هو
عند الحس الحس يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل على
ما ذهب اليه الفريقان امر عقلي غير محسوس فلما بطل ذلك صح
كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو عند الحس قوله لكنه

لبس

ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال
ووقوع المفاصل اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين قارين
اي الجسم الذي حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل
بل يجب ان يكون قابلا للانفصال لما مر في الفصل الاول واسباب
وقوع المفاصل لا يخرج عن الثلثة المذكورة في الكتاب في الكتاب
لان الانفصال اما ان يكون موديا الى الافتراق او لا يكون
موديا والثاني يكون اما في الخارج او في الوهم ومثال الاول
ما بالفك والقطع الثاني ما باختلاف عرضين ومثال الثالث ما بالوهم
تذنيب البس ان لم يكن تاليف من احاد الخ لما ابطل احتمالين
من الاربعة المذكورة بقي الحق احد الاخيرين فاشار ههنا الى ابطال
الخ بقوله وجب ان يكون احد وجوه القسمة لا سيما الوهمية
لا يقف الى غير النهاية وتعين الرابع الذي هو مذهب الجمهور
من الحكماء ووجوه القسمة هي الثلثة المذكورة وانما قال لا سيما
الوهمية لان البرهان المذكور في الفصل الاول لا يفيد الا
القسمة الوهمية وسمي الفصل تذنيبا لان هذا الحكم فرع على ما تقدم
قوله وهذا باب اي مسئلة الجزء الذي لا يتجزى وما يتبعه من مباحث
الحركة والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا الكلام فيها المستبصر
يرشده القدر الذي نورده اي في هذا الكتاب وفي بعض
النسخ القدر الذي اوردناه تنبيه انك ستعلم الخ قد حصل
من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل
للقسمة الى غير النهاية ولزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم
الطبيعي التي هي الجسم التعليمي الذي يدل على مغايرته للطبيعي
تبدله في الجسم الواحد بحسب تبدل اشكاله ايضا كذلك ولزم
من ذلك كون السطوح التي بها تنتهي الاجسام والخطوط التي
بها تنتهي السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك اعني الاجسام التعليمية

فيه كما في البلقن واما لو هم وفرض ان
امتنع الفك بسبب م

او تقبل القسمة ويجب ان يكون احد وجوه القسمة
لا سيما الوهمية لا يقف الى غير النهاية وهذا باب [illegible]
التحصيل في اطنابه والمستبصر بشرح القدر الذي
نورده م

ايضا كما علمت من جواز احتمال المقادير
قسمة لغير نهاية ان الحركة عليها وزمان
تلك الحركة كذلك وانه لا يتالف ايضا
مما لا ينقسم حركة ولا زمان م

والسطوح والخطوط تسمى مقادير فالشيخ نبه على جميع ذلك
تعريضا بقوله من حال احتمال المقادير اذ لم يقل من حال احتمال
الاجسام ولم يذكره صريحا لانه لم يبين وجودها بعد ثم نبه
على ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات
القارة وذلك لتطابقها في العقل فان الحركة في مسافة تنقسم
بانقسامها وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن الحركة
مولفة من اجزاء لا يتجزى ولا زمان وتبين من ذلك ان قسمة
الحركة والزمان الى ماض ومستقبل وحال لا يصح لان الحال
هو حد مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود
المشتركة بين المقادير لا تكون اجزاءها والا كان التضعيف ثلاثيا
بل هي موجودات مغايرة لما هي حدوده بالنوع فاذ قد ظهر
فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء اشارة قد علمت ان للجسم
مقدارا ثخينا متصلا المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى
للجسم فالمقدار بحسب اللغة هي الكمية وبحسب الاصطلاح
هي الكمية المتصلة التي تتناول الجسم والسطح والخط والثخن
اسم الحشو ما بين السطوح وللامر الذي يقابله رقة القوام فالثخين
يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل
للجسم التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام والمراد ههنا
المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما صفة لشيء
لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء
تشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم
وعلى الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي وقد يقال
للجسم التعليمي عندما يطلق المتصل على الصورة الجسمية
اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة اتصال وامتداد بالمجاز
ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة لشيء بقياسه

والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر
ويقال لذلك الجسم انه متصل الثاني بهذا المعنى صح

الى غيره وهو ايضا معنيين احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار
آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى والاسم
كان بحسب اللغة للذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح
الى الاول ولما تقرر هذا فقوله المقدار في قول الشيخ مقدارا
ثخينا متصلا ينبغي ان يحمل على اللغوي لئلا يتكرر المتصل
والثخين على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل على ما هو الكم
المتصل فصل ويكون المجموع هو الجسم التعليمي لانه كمية متصلة
ثخينة وانما قدم الثخين لانا عرفنا ان القائلين بالجزء
يعترفون بثخانة الجسم ولا يعترفون باتصاله وتقديم
الاعرف في الاقوال الشارحة اولى والمقدار الثخين المتصل
اعني الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مر وذلك لانه
يتبدل في الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التي تجعل
تارة كرة وتارة مكعبا مثلا فهو امر عارض للجسم ويكون معنى
قول الشيخ قد علمت ان للجسم الطبيعي شيئا هو الجسم التعليمي
وانما قال قد علمت ذلك مع ان الجسم التعليمي غير مذكور في الكتاب لانه
اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس
وكان كونه ذا كمية وذا ثخانة امرا بينا غير متنازع فيه ولا محتاج
الى برهان ومجموع هذه المعاني اعني كون الجسم ذا كمية وثخانة
واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فاذن قد علمت ثبوت ذلك
للجسم فان قيل لم تعرف مغايرته لها لم يمكن اثباتها له قلنا كونه
موجودا لا في موضوع اعني جوهريته اوضح شيء له وهو مغاير
لهذه الامور وكونه شيئا من شانه ان يكون ذا جسم تعليمي
امر غير جوهريته وهو فصله الذي به يتحصل جوهريته قوله
وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك الانفصال اعم من الانفكاك
كما مر ذكره قال الفاضل الشارح احترز بلفظة قد المفيدة

اثباته

ان الجسمية شيء مغاير لهذه الامور فانه ما لم يعرف

لجزئية الحكم عن الافلاك واقول هنا غير مستقيم لان الافلاك
قد تعرض لها الانفصال باحد معانيه اعني الوهمي ولاجل ذلك
يتناولها هذا البرهان على ما يجي بيانه فالصواب ان يقال ان تحمل
الحكم جزئيا الان بعض الاجسام من الفلكيات وغيرها غير منفصل
اما لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارجي
فيه ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع
حصول جميع الانفصالات الممكنة فيه على ما مر قوله ونعلم ان المتصل
لكنه يريد بالمتصل بذاته ههنا الصورة الجسمية وهي التي شانها
الاتصال بذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي
وهي ذلك الامتداد الذي هو في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا
ومشكلا بسائر الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق
على هذه الصورة قول الشيخ في الشفاء في فصل في اثبات المقادير اعرا
بهذه العبارة اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو
الجسم بمعنى الصورة ولو حمل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمي
الذي هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى بحاله الا ان
الحق ما ذكرناه ويريد بالقابل للاتصال والانفصال الهيولى
وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضا متصلة ولكن بعينها
اعني الصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله قبولا
يكون هو بعينه الموصوف بالامرين لان القابل للاتصال
والانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى للذي يقبلهما
ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو المادة لا غير ويقال
بالمجاز ومن حيث اللفظ للذي يطرا عليه الآخر ويبقى بطريانه
ولا يكون موصوفا بالطاري كالصورة التي تنعدم هويتها
الاتصالية عند طريان الانفصال فلا تكون هي بعينها موصوفة
بالانفصال فان الاتصال لا يقبل الانفصال والاتصال

ولا الاتصال

والاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشي قابلا لعدمه
وان قبل الاتصال لكان الشي قابلا لنفسه قوله فاذن قوة هذا
قوة الشي بمعنى امكان وجوده ووجوده متقابلان فالمغايرة بين
قوة الانفصال قبل وجوده اي في حال الاتصال وبين وجود الانفصال
المنافي للاتصال ظاهرة والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال
على ما سبق فهو شي غير الاتصال قابل للاتصال والانفصال
وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو الصورة الجسمية وهيئتها الشكل
التابع لوجودها وصورة الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة
للصورة الجسمية وهذا ايضا يدل على ان الشيخ انما اراد بالمتصل
بذاته الصورة الجسمية دون المقدار كالفاضل الشارح قوله فاذن
قوة هذا القبول غير وجود المقبول نتيجة قياس مذكور بالقوة وذكر
ان بعض الاجسام يحدث له الانفصال فينبغي ان يضاف اليه وكل
ما يحدث فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل ما هو حاصل
قبل شي فهو غيره حتى ينتج فاذن قوة قبول الشي غير وجود ذلك الشي
المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح الباقيين ثم قال
واثبات المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة لانا ان قلنا الجسم المتصل
قد يعرض له انفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس محله الاتصال
فلا بد من شي آخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم
الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور العدمية لا يستدعي محلا
ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة قبول الانفصال لنفس تلك المقدمات
ثم بيان انها ثبوتية بانها من الامور الاضافية التي تستدعي محلا
حتى اذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شي آخر هو الهيولى
واقول هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست اعداما
صرفة فهي تستدعي محال ثابتة كالملكات والانفصال لما كان
عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل على ما قال فقد اثبت محله

القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته م

الانفصال م

وهو الذي من شانه ان يتصل والحق ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة
قوة الانفصال للانفصال في كلامه هو ادخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج
الى القابل ليكون البرهان كليا وايضا التنبيه على وجود القابل
للانفصال قبل طريانه وعدمه اذ لا يبعد ان يتوهم الاستدلال بوجود
الانفصال على وجود القابل له فيظن انه انما يحدث حال الاحتياج
اليه من غير ان يستمر وجوده قوله وتلك القوة لغير ما هو المتصل
لذاته ما دام موجود الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا
طرا الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المتعين فانعدم ذلك
المتصل وحدث اتصالان آخران بالشخص ومتصلان آخران
بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود
الاتصال يعود مثله متجددا ولا يعود هو بعينه لان اعادة
المعدوم ممتنعة فاذن الشيء الذي فيه قوة الانفصال الباقي في الاحوال
جميعا هو غير المتصل بذاته وهو الهيولى وملخص هذا البرهان
ان نقول لما ثبت ان الجسم لا يخلو عن اتصال ما في ذاته وانه قابل
للانفصال حال كونه متصلا فقوة قبول الانفصال حاصلة له حال
الاتصال ونفس الاتصال ليس بقابلة للانفصال على وجه يكون
حال كونها اتصالا موصوفة بالانفصال فاذن للجسم شيء غير الاتصال
به يقوى على قبول الانفصال وهو الذي ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى
فهو الهيولى واعلم ان الاهم في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن
ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شيء واحد
هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهام المتشككين في
وجود المادة وذلك لان ذلك الشيء يجب ان يكون في ذاته غير متصل
ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال
فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسما
البتة بل هو المسمى بالمادة ولا بد من انضياف شيء ما متصل بذاته

اليه حتى يصير جسما فذلك الشيء هو الصورة والمجموع هو الجسم الذي
هو في نفسه متصل وقابل للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضا
على الاطلاق يثبتون ان كون الجسم متصلا في نفسه امر ذاتي
مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض وايضا ينبغي ان يعلم ان
الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها ايضا لا يعرضان للمادة
الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة ليتوقف على احوال السمة
المسة على اتصاف المادة بالوحدة او التعدد حسب ما ذكره
الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها
مقتضيا لانعدامها المادة ومحوجا الى مادة توجد في الحالتين
لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا
لانعدام المادة الاولى ومحوجا الى مادة اخرى ويتسلسل الى غير ذلك
من الشبه وذلك لان المادة الموجودة في الحالتين غير موصوفة
بنفسها بوحدة ولا تعدد وانما تتصف بهما عند تعاقب الصور
والفاضل الشارح عارض الشيخ باقامة حجة على نفي الهيولى وعلى
ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متحيزة فاما على سبيل الاستقلال
فكان حلول الجسمية فيها جمعا للمثلين وايضا لم يكن هي بالمحلية
اولى من الجسمية وايضا لاحتاجت الى هيولى اخرى واما على
سبيل التبعية فاذن كانت صفة للجسمية ولم تكن الجسمية حالة
فيها وان لم يكن متحيزة استحال حلول الجسمية المختصة بجهة فيها
بالبديهة وهذه الحجة غير مشتملة على اقسام منحصرة فان ما لا يتحيز
على سبيل الحلول في الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد
بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة
لذلك الغير وهو ونعلك نقول ان هذا انما هو هذا هو
الوهم وتقريره ان يقال انكم استدللتم بامكان وجود الانفكاك
والانفصال بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارنا للقابل وذلك

لنم وانما يلزم فيما يقبل الفصل والتفصيل وليس كل جسم مما يحسب كذلك م

لا تقتضي وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للفاصل وذلك لا يقتضي
فان منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفصل كالفلك وغيره من الاجسام
الصلبة الصغيرة وان كان قابلا له بحسب التوهم قوله
فان خطر هذا ببالك هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو تذكر
مفهوم الامتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة
بذاتها التي لا تبقى هويتها الامتدادية عند وصول الانفصال الا في
الخارج ولا في الوهم فانه مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا
الامتداد يمتنع الحكم بكون شيء من الاجسام غير مقارن لما يقبل
الفصل والوصل العارضين في الوجود او الوهم له وذلك لتساوي
الجميع في هذا المعنى وتخالفها فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون
بعضها فلكا وبعضها عنصرا وما يجري مجراه واعلم ان الامتداد
المذكور قد يمكن ان يوخذ من حيث هو خاص وجزئي وقد يمكن
ان يوخذ من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت الاشارة اليه
في النهج الاول وانما يكون اذا اخذ وحده موجودا في الخارج لا شك
في وجوده فالشيخ اخذه كذلك واشار اليه بقوله طبيعة الامتداد
فان الطبيعة تطلق على الماخوذ كذلك كما مر ولا شك في انه من
حيث هو طبيعة شيء واحد في نفسه مغاير لسائر الطبايع
قوله وما لها من الغنى عن القابل والحاجة اليه متشابه وذلك
لان الشيء الماخوذ من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه
بالامور المتقابلة معا فان اختلف فقد اختلف لكونه ماخوذا
مع امور يقتضي الاختلاف قوله واذا عرف بعض احوالها اي
اذا صار بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها وامتناع
وجودها مع الانفصال معروفا لكونها محتاجة الى قابل يقوم تلك
الطبيعة فيه عرف ان تلك الطبيعة محتاجة الى القابل حيث
كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية

ثم تذكر كون كل ذي حجم بحيث طرفيه عن الملاقات واجب القبول للانفصال ولو في الوهم مه

هو عام وكلي جنسا كان او نوعا وقد يمكن ان يوخذ من حيث مه

حيث

حيث كانت قوله لانها طبيعة نوعية محصلة يختلف بالخارجات
عنها دون الفصول قد بينا ان الطبيعة تكون باي الاعتبارات
مادة وبايها جنسا وبايها نوعا فهذه الطبيعة الموجودة ليست جنسا
لانها ليست موقوفة على ما ينضاف اليها محصلا اياها ولا مادة لانها
مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما فاذن نوعية
محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما يصير نوعا
بانضياف معنى العموم اليها فهي وحدها لا تكون نوعا بل نوعية
وانما ذكر اختلافها بالخارجات دون الفصول مع كون الطبيعة
النوعية لا محالة كذلك لان الشيء الذي يختلف بالفصول وهو
الجنس كالحيوان مثلا تكون مقتضيا في بعض الصور لشيء
كالضاحك وهو عند تحصله بفصل كالناطق لا يكون مقتضيا
في سائر الصور له فكان هذا الكلام جواب عن ايراد نقض الحكم
المذكور وهو ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك في
الانسان دون غيره من سائر الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون الامتداد
الجسماني مقتضيا لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من
الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة
نوعية محصلة مختلفة بالخارجات عنه فهي ان اقتضت شيئا
اقتضته مع جميع الخارجات وفي جميع الاحوال بخلاف الحيوانية
التي هي طبيعة جنسية غير محصلة وهي لا يمكن ان يقتضي شيئا
من حيث هي غير محصلة وهي لا يمكن الا ثم اذا تحصلت لشيء انضاف
اليها ودخل في وجودها المحصل فان اقتضت شيئا مع ذلك الشيء
الغير الخارج عنه لم يقتضيه مع غيره لانها مع غيره لا يكون ذلك
المحصل بعينه والفاضل الشارح اورد الشك اولا في ان الجسمية
طبيعة نوعية واحدة بان مهيتها غير معلومة والاشتراك في
قبول الابعاد الذي هو معلوم لازم لها والاشتراك في اللوازم

لا يقتضي الاشتراك في الملزومات ونافض للوجود الذي يقتضي في الواجب تجرده عن الماهية وفي الممكن لا تقتضي ذلك وثانيا بان الحكم بحلول بعض الجسمانيات في محل لا يقتضي وجوب الحلول بل يقتضي صحته فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الاخر والجواب عن الاول ان الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال والمنفصل بذاته لا ينفصل وهذا القدر معلوم ومشترك ومقتض للحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما عداه مما لا نعلمه وعن المناقضة ان الوجود ليس من الطبايع الجنسية والنوعية على ما سيجي اثباته وعن الثاني ان الطبيعة المذكورة تقتضي وجوب الحلول لما مر لا امكان المتحمل لعدم الحلول والشكوك التي اوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشي في بعض الصور دون غيرها بخلاف النوعية متعلقة بسوء اعتبار الكليات وبحل عن اعات ما ذكرنا فلا فائدة بالاعادة وهم وتنبيه اولعلك تقول ليس قد ذكرنا في صدر النمط ان الاجسام اما مفردة واما مولفة وقد ذكرنا الان المذاهب في الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وبقي حكم المولفة فنقول من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع في الاجسام المولفة منها مذهب ينسب الى بعض القدماء كديمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست ببسائط على الاطلاق بل انما هي متالفة عن بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتالف البسائط انما يكون بالتماس والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكا اصلا وينقسم وهما بالجهة المذكورة في الصغر والكبر واشكالها مختلفة وربما زعم بعضهم ان مقاديرها متناسبة وقد قال الشيخ ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول في الارض وحدها وذكر الفاضل الشارح ان ديمقراطيس ذهب الى ان تلك البسائط كرية الشكل

وفيه نظر لان الشيخ حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء انهم يقولون انها غير متخالفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما تصدر عنها افعال مختلفة لاشكالها الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة المذكورة في كتاب اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فائدة في ايرادها وبالجملة هذا المذهب بعينه مذهب مثبتي الاجزاء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها وجه يتعلق بهذا الموضع ان الحجة المذكورة في نفي الاجزاء انما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي ولكن ليس بواجب ان يكون كل قابل للانقسام الوهمي قابلا للانفكاك وكانت الحجة المذكورة في اثبات الهيولى مبنية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك بل انما ينفصل بالتماس وينفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا فهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه اصحاب المذهب جسما بسيطا واحدا فان خطر هذا ببالك هذا هو التنبيه المزيل لهذا الوهم وهو باعتبار التشابه المذكور في طبايع تلك البسائط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة انما تقتضي حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف بالجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة تقتضي ما تقتضيه سائر الاجزاء وما يقتضيه سائر الاجزاء وما يقتضيه الكل وما يقتضيه الكل وما يقتضيه الخارج عن الكل الموافق له في تلك الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الاربعة اما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال او في جواز قبولها والاول ظاهر

فاعلم ان القسمة الفرضية والوهمية او الواقعة باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض او البلقة او مضافين كالاختلاف في المحاذاة او المماسة او بموازاة اثنين وبماستين يحدثان في المقسوم اثنينية ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الاخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع ومما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين اخرين فيصح اذن بين المتباينين من الاتصال الواقع بالاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الواقع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين م

الفساد والثاني حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك
بسبب شي يقارنه قلنا لا نزاع في ذلك وقد ذهب الى القول به
في الفلك انما المقصود ههنا هو امكان طريان الفصل والوصل على
الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفينا
في اثبات المادة والشيخ قد حصر القسمة الفرضية والتي باختلاف
عرضين بالذكر لان اصحاب المذهب يجوزونها على تلك البسائط
بخلاف الفلكية وقسم التي باختلاف عرضين الى ما يكون بسبب
عرضين قارين والى ما يكون بسبب عرضين اضافيين واراد
بالقار ما للموضوع في نفسه وبالاضافي ما للموضوع بحسب قياسه
الى غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام لان الجميع مما يجوزونه
ثم بين ان كل قسمة من هذه يحدث اثنينية في المقسوم ويكون بعد
القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع مجموعهما قبل
القسمة وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما مما يوافقهما
في النوع والمهية غير مختلفة فيما يقتضيه وانما قال طباع كل
واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع اعم من الطبيعة
وذلك لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية
لكل شي والطبيعة قد يختص بما يصدر عنه الحركة والسكون
فيما هي فيه اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك
ان يكون حكم المتباينين في قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم
المتصلين في قبول الانفكاك حكم المتباينين قوله اللهم الا من
عائق هو ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمتنع عن قبول
الفصل والوصل بسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن
له ويكون لازما كما في الفلك وزائلا كما في الاجسام الصلبة الصغيرة
مثلا فكانه جواب لسؤال منهم هكذا اوليس جزء الفلك متصلا
عندكم بالجزء الآخر منه ومنفكا عن العنصر ولا يجوز فيه انفصال

الجزئين

الجزئين منه واتصالهما بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد
فلم لا يجوز مثل ذلك في البسائط المذكورة فيقال له انما يذهب الى
ذلك لمانع وهو ان الصورة الفلكية اعني النوعية امر مقارن للامتداد
الجسمي مانع اياه عن قبول الانفصال والاتصال بالغير وانتم فرضتم
البسائط متشابهة الطبايع فاذن لا مانع لها من حيث هي عن
الانفصال والاتصال قوله ولعل هذا العائق الى معناه ان
كل نوع مادي مستلزم لما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة
فمن المستحيل ان يتعدد اشخاصه في الوجود اي لا يكون في الوجود
منه الا شخص واحد وهذا معنى ان نوعه في شخصه وذلك
لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في المهية وكان
كل واحد منها قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود
المانع عنه هف وهذا حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية قد انجر
الكلام اليه في اثناء حل هذه الشبهة واعترض الفاضل الشارح
بان حجة الشيخ مبنية على ان الاجسام متساوية في المهية وهو
ع لما ذكره من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ بنى حجته على ما سلموه
من كون البسائط متساوية في الطبع واعترض ايضا بان الامتدادات
الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال
فهي امور متشخصة ولعلها تمنع المهية المشتركة عن فعلها وجوابه
انا سلمنا ان وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن واورد اعتراضات
اخرى يجري مجرى هذين تنبيه وكل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص
هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في بعضها مترجما بالاشارة
وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بلا ترجمة ويشبه انه كان حاشية
فاثبت في المتن سهوا وذلك لانه تقرير المسئلة المذكورة ومعناه
ظاهر قال الفاضل الشارح في شرحه كل مهية اما ان يكون نفس
تصورها مانعا عن الشركة واذن لا يحصل الا شخص واحد
او لا يكون واذن يكون لشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود

اذا كان لو ربما طبيعيا كان لا تنبيه
بالفصل والوصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة
بل يكون نوعه في شخصه م

كثير فما فرق عن كل عائق لوازم طبيعي فانه لو وجب للاشخاص
المحتملة ان يكون لذلك النوع اثنينية ولو لم تكن بعض بل
يكون نوعه في تشخصه اي لو وجد ذلك النوع الا متشخصا
واحدا وكيف يوجد اثنينية او كثرة لا اشخاص ذلك النوع
والعائق عنه لازم طبيعي م

زائد على الماهية وذلك لان الزائد ان كان لازما لم يحصل منها الا شخص
واحد لا يقبل الانفكاك والا فيلزم الخلف وفي مصدر هكذا
القسمة نظر لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعا عن
الشركة الا انا نعني بالماهية غير ما اصطلح عليه ترتيب اليسر قدر بان
لكان المقدار الذي بيان صحته وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين
قال الفاضل الشارح هذه المسئلة تفريع على اثبات الهيولى وان لم
من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سماها تذنيبا
والمشهور عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كان اجزاؤه
متفشا فيندمج او يتخلخل بعض الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير
عظيما الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد
جدا فالشيخ ازال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير متقدرة
في نفسها وكون المقادير اليها متساوية النسبة فان ذلك يقتضي
تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيرا وبالعكس وهذا
لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضا
بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقدارها المعين بسبب
تقارنها لا يفيد التجويز وازالة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ
لا يستبعد واحترز عن الفلك بقوله ان لا يتخصص في بعض
الاشياء ويوجد في بعض النسخ بعد قوله ولا صورة جرمية له
ولكن هذه هي الهيولى الاولى وقيدها بالاولى لان مادة كل مركب
تكون هيولاه وان كانت جسما اشار محال ان يكون اما هذه مسئلة
تناهي الابعاد وهي احدى المقاصد في العلم الطبيعي وهي ايضا
مبدأ المسائل الاخر منها مسئلة اثبات محدد الجهات كما سيأتي
بعد وهي ايضا من الطبيعيات ومنها مسئلة بيان امتناع
انفكاك الصورة وما يتبعها اعني المقدار عن الهيولى وهي من علم
ما بعد الطبيعة ولبيان هذه المسئلة اورد ههنا وقرر ذلك بقوله
يجب ان يكون محققا عندك على انها احدى المطالب الجليلة

قال

قال الفاضل الشارح لما بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى
والصورة اراد بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى
برهان صورته هذه كل جسم متناه وكل متناه متشكل فالجسمية
لا ينفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا ينفك
عنها وهذه حجة عول عليها افلاطون في ان الابعاد لا تفارق
المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيات
الشفاء انه يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون
متناهيا او غير متناه والثاني باطل لان وجود بعد غير متناه محال
واذا كان متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس الا
لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن ينفعل الصورة
الا لمادتها فيكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال ثم قال وهذه
المسئلة اعني اثبات تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى
ان الابعاد الغير المتناهية لو لم يكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة
واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقي
مثلث عند ان الى غير النهاية الثانية انه يجوز ان يوجد بينهما
ابعاد متزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون البعد الاول
ذراعا والثاني ذراعين زائد عليه بنصف ذراع والثالث زائد
على الثاني بنصف ذراع وهلم جرا وينبغي ان يكون الزيادات بقدر
واحد ليصير البعد المتزايد بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير
متناه في الطول الاتري انا اذا نصفنا وجعلنا احد نصفيه اصلا
وزدنا عليه نصف النصف الاخر ثم نصف النصف الباقي وهلم
جرا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الفرض بسبب احتمال كل
مقدار للانقسامات الغير المتناهية فاذن كانت الزيادات التي
يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد الى غير النهاية مع انه
لا ينتهي الى مساواة الخط الاول المنصف فثبت ان هذه الزيادات

لا الى نهاية نخ

اذا كانت متناقض لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير المزيد عليه
غير متناه واما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزايدة فالمطر حاصل
ولما كان المثال موجودا في البرهان اختار الشيخ المثال الذي لا ينافي حصول
الزائد الثالثة انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد
المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على
ادنى تفاوت يفرض بغير نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع
المزيد عليه قد توجد في بعد واحد فكل بعد اخذته وجدت جميع
الزيادات التي دونه موجودة فيه وبرجع الى المتن فنقول اما قيد الخلاء
في صدر البحث بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود
فلا يصح وصفه بكونه متناهيا بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان
متناهيا قوله والا فمن الجائز ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدإ
واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد هو بيان المقدمة الاولى قوله ومن
الجائز ان يفرض بينهما ابعاد يتزايد بقدر واحد من الزيادات اشارة
الى المقدمة الثانية قوله ومن الجائز ان يفرض بينهما هذه الابعاد
الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض
بغير نهاية اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله لان كل زيادة توجد
فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد اشارة الى الرابعة قال
ثم شرع في تركيب الحجة عنها قوله وايّة زيادات امكنت الخ شروع في الحجة
ومعناه كل واحد من الزيادات يمكن وجودها فانما يمكن ان يشتمل
عليها بعد وبين هذه القضية بقوله والا فيكون امكان وقوع
الابعاد فوق محتملا ان يكون قوله واية زيادات امكنت متعلقة
بما جعله مقدمة رابعة اي واية زيادة امكنت اذا اخذت معها فانها
ايضا تكون موجودة مع المزيد عليه في واحد ويكون قوله فيمكن
ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله
ولان كل زيادة فيكون هذا الفاء جوابا لذلك اللام ويكون تقدير الكلام

ولان

ولان كل الزيادات وكل مجموع منها موجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد واحد منه
بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه
الذي فسره الشارح لا يكون للام التعليل في قوله ولان معلل ولا
لا يراد لفظة ان وجه قال وتركيب البرهان ان يقال اما ان
يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهيه او لا يكون
والثاني ظ لانه لا يخ اما ان يوجد من الامتدادين بعد لا يوجد
فوقه بعد آخر او لا يوجد والاول يوجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهي
وهو ظ والثاني يقتضي ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة
في بعد آخر فاذن صدق على كل زيادة انها حاصلة في بعد ومتى
صدق على كل واحدة انها حاصلة في غيره صدق على المجموع انه حصل
في بعد فاذن وجب ان يفرض بين الامتدادين بعد يشتمل
على الزيادات الغير المتناهيه مع كونه محصورا بين حاصرين فثبت
ان القول بلا نهاية يودي الى اقسام كلها باطلة قال وجميع هذه
المقدمات جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا ولما كان كل واحدة
من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا
في بعد فان للطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان
امكن اثباتها بالبرهان استتم البرهان والا سقط اقول انه لم يجعل
كون الكل حاصلا في بعد معللا بكون كل واحد حاصلا في بعد
فقط بل جعله معللا بكون كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد
ايضا حاصلا في بعد والفاضل الشارح لما جعل قوله واية زيادات
امكنت غير متعلقة بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسيره المذكور
ونظم البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جلية واما على الوجه
الذي فسرنا فليس كذلك لانا اذا بينت حصول كل مجموع موجود في
بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب
حصوله ايضا في بعد قال ثم لما كانت هذه القضية بعض

الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع الزيادات غير بينة فقصد اثباتها
بابطال نقيضها وهو قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى
حد ليس الزايد عليه امكان قال المراد منه بيان ان الذي يلزم
من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات غير بينة فقصد اثباتها بابطال
فالمعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على كل تلك الزيادات وجب
ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادة في بعد آخر وحينئذ
فلا يوجد بعد آخر فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد المفروضة
منه بينهما محدودا بحد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه
قوله فيكون انما يمكن الخ يعني يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد مشتمل
الا على عدد محصور متناه من جملة الابعاد الغير المتناهية التي هي
موجودة بالقوة قوله فيصير البعد الخ اي اذا كان لا امكان الابعاد
التي يفرض بينهما نهاية وجب ان ينتهي البعد بينهما الى بعد لا يوجد
ما هو اعظم منه قوله وهناك ينقطع الخ اي اذا انتهى الى بعد لا يوجد
اعظم منه فقد وجب انقطاعهما قوله والا لامكنت الزيادات الخ
اي ان لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد اعظم مما فرض
انه انتهى الابعاد وح يوجد بعد يشتمل على اكثر من الجملة المتناهية
التي فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على اكثر منها وهو خ فقوله وهو
ذلك المحدود اي اكثر ما يمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الاول
فظهر من جملة ذلك انه لو لم يصح بعد واحد مشتملا على الزيادات
الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين
والشيخ لم يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم قوله فبين انه يكون
هناك الخ معناه ظ قال فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو آخر
الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض تناهي الامتدادين اذ لو كانا
غير متناهيين لكان لا بعد الا فوقه بعد فلا بعد هو آخر الابعاد
فاذن دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب

فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن ان
يشار الى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية
لكن ذلك لا يضرنا لانا نقول القول بكونهما غير متناهيين يؤدي الى
القول بكونهما متناهيين فيكون خلفا وذلك لانا نقول اما ان يكون
بعد مشتمل على جميع الزيادات او لا يكون فان كان وجب ان لا يكون
بعد آخر فوقه لانه لو كان بعد فوقه لما كان هو مشتملا على زيادة
البعد الذي هو فوقه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات وان لم يكن
هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات بعد غير مشتمل
عليه والذي هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون آخر الابعاد
اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه بعد آخر وكان ذلك الفوقاني
مشتملا عليه وقد فرضنا غير مشتمل عليه هف فثبت ان الشك
المذكور موكد لهذه الحجة اقول هذا القسم الاخير الذي فرض فيه
البعد غير مشتمل على الجميع متصلة وغير واضحة اللزوم فان تطرق
خلل الى هذا الكلام فانما يكون منه وقد ذكر هذا الفاضل في
اجوبة اعتراضات شرف الدين محمد المسعودي بهذا المعنى بعبارة
اخرى وهو ان كل واحد من الزيادات الغير المتناهية اما ان يكون
حاصلا في بعد آخر فوقه او لا يكون فان لم يكن كل زيادة حاصلة
في بعد آخر كانت هناك زيادة غير موجودة في بعد آخر فلا يكون
فوق تلك الزيادة بعد آخر اذ لو كانت لكانت تلك الزيادة موجودة
فيه فح قد انقطعا وكانا متناهيين وان كان كل زيادة منها
حاصلة في الغير فاما ان يكون الكل حاصلا في بعد او لا يكون
وح ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة
على التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات
الى البعد العاشر وظاهر ان تلك الزيادات باسرها موجودة في بعد
واحد وذلك مح من وجهين الاول انه ان ذلك البعد غير متناه
مع كونه محصورا بين حاصرين الثاني ان البعد المشتمل على جميع

الزيادات ان كان فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل على الجميع
لان الاشتمال لا يشتمل الى ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد آخر
فقد انقطع الامتداد ان فالقول بلا نهاية الامتداد بين يفضى
الى اقسام كلها باطل والغرض من ايراده ان تالى المتصلة المذكورة
اعنى وجود بعد لم يشتمل عليه بعد آخر جعله لازما هناك
لعدم حصول مجموع الزيادات في بعد وههنا لعدم حصول
كل زيادة في بعد فصارت هذه المتصلة واضحة اللزوم
بخلاف تلك وانما بقى الالتباس في استلزام كون كل زيادة حاصلة
في بعد يكون الكل حاصلا في بعد على ما مر ذكره فهذا ما يمكن
ان يقال في هذا الموضع وانما اقتفينا كلام الشارح الفاضل
لانه بذل المجهود فيه قوله وقد تبين ان استحالة الى الوجه
الذي يستعان فيه بالحركة هو المبنى على فرض كرة يخرج من مركزها
قطر موازى لخط غير متناه يجب ان يسامته بعد الموازاة لحركة الكرة
فلزم ان يوجد في الخط اول نقط يسامتها القطر ويستحيل
ان يوجد لوجود نقطة مسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف
والوجه الذى لا يستعان فيه بالحركة هو المبنى على تطبيق نقط
غير متناه من احدى جهتيه دون الاخرى على ما سبق بعد
ان يفصل من الجهة التى يتناهى فيها قدر ما منه وبيان امتناع
تساويهما لامتناع كون الجزء مساويا للكل وامتناع التفاوت
في الجهة التى تناهيا فيهما لغرض التطبيق فيلزم الخلف من
وجوب تناهيهما في الجهة التى كانا غير متناهيين فيهما وهما
مشهوران قوله فقد بان لك الى يريد بيان امتناع انفكاك
الصورة الجسمية عن الهيولى فبين اولا لزوم الشكل للصورة
بتوسط التناهي ثم بين البرهان عليه اما بيان الاول فهو
ان الشكل وان قيل في تعريفه انه ما احاط به حد او حدود
لكنه اذا حقق كانت هيئة من الكيفيات المختصة بالكميات

والحد

والحد في هذا الموضع هو النهاية فكان المفهوم من الشكل هو
هيئة شيء محيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة
احاطتها فاذن الشيء المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكل والامتداد
الجسماني متناه فهو ذو شكل وهذا معنى قوله فقد بان لك
ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل وفائدة قوله
اعنى في الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته
لانه يمكن ان يتصور غير متناه وح لا يكون ذا شكل بل انما يستلزم
من حيث انه في الوجود لا ينفك عن شكل ما لوجوب تناهيه
قوله فلا يخ اما ان يكون هذا اللازم يلزمه قال الفاضل
الشارح تركيب الحجة ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون
لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون
حالا ولا محلا وهذه قسمة منحصرة وثانى الاقسام محذوف لظهوره
وذلك لان الحال ان كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية
في اقتضاء ما تقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما فيستحيل
ان يكون علة لوجود ما هو لازم اعنى الشكل وباقى الاقسام
مذكور واقول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة ووجهه
ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هي
منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون
بمداخلة المادة ولواحقها في ذلك اللزوم والاول اما ان يكون
لنفس الجسمية او لشيء غيرها وهما القسمان اللذان قيد
اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام لا مطابع
لها ويظهر منه ان تربيع القسمة وحذف احد الاقسام مما لا احتياج
اليه ولا هو مطابق للمتن قوله ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه
هذا هو اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد
عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة وما يكتنف المادة من

ولو انفرد بنفسه عن نفسه او الحق وبلزم لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل موثر فيه اولم يلزم بسبب الحامل والامور التي تكتنف الحامل م

لتشابهت الاجسام في مقادير الامتداد وهيات التناهي والتشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته م

[illegible]

اللواحق كالفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من
الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولا
في نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيه انما كان بسبب
الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية
لذلك وبالجملة بسبب انفعالات المادة من غيرها ثم فيما يتبع
المقادير وهيآت التناهي والتشكلات وانما قال هيآت التناهي
ولم يقل التناهي لان التناهي لا اختلاف فيه والفرق بين هيآت
التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك لان هيئة
التناهي ما يعرض للشي المتناهي والتشكل هو اعتبار الشي مع ذلك
العارض ثم قال وح يجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد
ما يلزم الشكل من المقدار ولواحقه فيكون فرض القليل والكثير
منه واحدا اي لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجود من
المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه واذن لا يكون الكلية ولا الجزئية
ولا القلة ولا الكثرة والغرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية
في الاصل لان وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما الا بان يكون
فرضهما ممكنا من حيث الفرض ويلزم المح من جهة تشابه احوالهما
بعد الفرض وذلك لان اختلاف الكلي والجزء فرع على التغاير
والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل
ان المح اللازم من هذا القسم شي واحد وهو عدم التغاير
في الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح والفاضل
الشارح توهم الامتداد الجسماني في هذا القسم مقارنا
لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وقبول الانقسام
والالتيام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير والغير فاعلا
فيه على ما هو عليه في الوجود الا انه اسقط اسم المادة
منه وجوز التلفظ به قولا فقط فيه وفسر قول الشيخ بان

اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدها تشابه المقادير
والثاني تشابه الاشكال والثالث تشابه الكلي والجزئي وعوارضهما
على ان كل واحد منها مح براسه ثم امعن في الاعتراض على
كل واحد ببيان امكان الاختلافات العائدة الى العوارض المادية
المذكورة واطنب فيه بما لا يحمل الناظر فيه الا على سوء فهم
قائله حاشاه عن ذلك واذا كان فساد جميع اعتراضاته
ظاهرا بما قررناه فلا فائدة في ايرادها قوله ولو لزم من ذلك
بسبب فاعل موثر الح هذا هو القسم الثاني من الثلثة وهو ان
يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسماني بسبب فاعل مباين
للامتداد ومؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة
وعما يوجبه المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم
بلزوم كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولاه قابلا
للفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا يتصور الا
بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من
لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر وبالجملة لا يمكن ان يحصل
الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد الا بعد
كونه منا بيا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق
المادة فاذن حصولها يقتضي كونها ماديا وقد فرضناه منفردا عنها
هف وما اورده الفاضل الشارح ههنا وهو ان كون الجسم
قابلا للاشكال لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل لان الاشكال
قد يختلف من غير انفصال الجسم كالشمعة المتبدلة بحسب
التشكلات المختلفة ليس بقادح في الغرض لان غرض الشيخ
يحصل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى
لزوم الانفصال بدليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم
ان اشكال الشمعة لا يمكن ان يتبدل الا بعد امكان انفعالها واعلم

وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني
قابلا في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل
وكان له في نفسه قوة الانفصال وقد ثبت
استحالة هذا م

اللازم

انه الزم المح في القسم الاول بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل
جميعا وفي هذا القسم بالوجوه العائدة الى القابل فقط قوله فيبقى انه
بمشاركة من الجاعل اي لما ظهر فساد القسمين المذكورين تعين
كون هذا القسم حقا ويوجد في بعض النسخ بعده فللهيولى اذن
تاثير في وجود ما لا بد منه كالتناهي والتشكل وهذه نتيجة البرهان
المذكور وثبت منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها
الى الهيولى لا في ماهيتها فاذن هي لا ينفك عن الهيولى وذلك هو
المط وهو واشار ولعلك تقول وهذا ايضا له هنا شك يرد على
ما ابطل به القسم الاول من المذكورة في الفصل المتقدم وتقريره انكم
قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم التشكل للامتداد المنفرد عن
القابل هو نفس الامتداد لان الامتداد لما كان له طبيعة
واحدة وجب ان يكون ما يقتضيه تلك الطبيعة واحدا ويلزم
منه ان يكون شكل الجزء والكل واحدا ثم انكم معترفون بان شكل
الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل كله مع انكم تذهبون
الى ان الشكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد
فاذا جوزتم اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه
فلم لا يجوزون مثله في الامتداد المذكور فقوله وهذا ايضا اشارة
الى قوله في الفصل المتقدم فكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه
ما يلزم له في الفصل كليته ونبّه بقوله اشياء اخر على ان هذا الشكل
ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط اذ تخالفت احكام الجزء
والكل فيها كالارض المخالفة لبعض اجزائها في وسط الاجرام
وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتاخر وجود جزئه عنه
بخلاف المركب ويكون تجزئته لاحد الاسباب المذكورة فاذن
وجب تقييده بالسبب ولما كان الغرض عمّ الاسباب خصه
بالذكر قوله فنقول لك بريد ان نفرق بين الصورتين بما يقتضي

لزوم المح المذكور في احدهما دون الاخرى وتقريره مجملا ان
الفلك له مادة قد عرض له بسببها الكلية والجزئية وفاعل اوجب
حصول المقدار والشكل فيها فصيرها كلا ومنع ذلك السبب
بعينه ان يكون لما يفرض جزءا له بعد مثل ذلك لاستحالة ان
يكون الجزء كالكل ما دام الجزء جزءا والكل كلا واما الامتداد المنفرد
عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل فضلا عن سائر عوارضهما بل
لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فاذن ليس حكمه حكم الفلك
وما يجري مجراه قوله ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجب
لهيولاه تلك الجزئية ولم يكن ذلك له معناه ان الشكل حصل للفلك
عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه اولا تلك الصورة الجسمية المعينة
المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي لزمتها ولم يكن الشكل له
عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة الصور
النوعية للفلك والقوة اسم لمبدإ التغير من شيء في غيره من حيث هو
غيره والطبيعة تطلق على معان متباينة والمراد ههنا هو الذات
نفسه او ما يصدر عنه الفعل الذاتي فطبيعة ذات الشيء الذي
يصدر عنه التغير الذاتي في غيره او المصدر الذاتي من الشيء الذي
يصدر عنه التغير الذاتي في غيره ثم قال فلما وجب لهيولى الفلك
ذلك الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك السبب المذكور
الموجب تلك الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون صورة الكل
ولا شكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزءا له وقد
وجب ذلك لكونه بالفرض جزءا للكل بعد حصول صورة الكل اي لما
اوجبت الصورة النوعية للهيولى الامتداد المعين والشكل المعين
اوجبت ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكل مثلا لكونه جزءا
حادثا بعد الكل وقد اختلفت النسخ ههنا ففي بعضها تكرر لفظة
صورة الكل احديهما محفوظة لكون الحصول مضافا اليها والاخرى

مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لا تكون ومعناه لا تكون للجزء صورة
الكل بعد حصول صورة الكل وهو الاصح وفي بعضها لم يذكر لفظة
صورة الكل وتكون فاعل قوله لا يكون ضمير العود الى لفظ ذلك
في قوله فلما وجب لها ذلك يعني الشكل المقدم ذكره ويجوز ان يكون
فاعل قوله لا تكون هو ما في قوله الكل ويكون على هذا التقدير ما
هذه موصولة بمعنى الذي قوله فهذا لم يعرض الا لهذا الجاد
لسلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء المضاف احدهما الى الآخر
ومانع وهو كون الجزء جزءا مفروضا بعد حصول الكل فان هذا
المعنى هو المانع له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور وسبب
مقارنة المادة القابل للصورة الجسمية الحاملة اياها الممكن معها
لطريان الانفصال عليها قوله واما المقدار لو انفرد ولم يكن هناك
شيء يوجب شيئا الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هي واحدة
لم تصر كلا وغير كل الخ يريد ان المقدار لو انفرد لم يكن للكلية والجزئية
اصلا فضلا عما يلزمهما لان نفس طبيعته واحدة فلا تقتضي الاختلاف
في الكل والجزء وليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن لا اختلاف
هناك ويختلف النسخ ههنا ففي بعضها هكذا لم تصر كلا وغير كل
بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة
قابل وهي الاصح وفي بعضها الا من نفسها الا من علة ولا من مقارنة
قابل وتقريره لم تصر كلا وغير كل بحسب الفرض المذكور في الفصل
المتقدم الا من نفسها الا انه لا علة ولا قابل هناك والاختلاف
من نفسها باطل لانه لا يجب ان تستحق الاختلاف ثم قال فليس
يمكن ان يقال ههنا لحقها شيء من غيرها يعني من الفاعل ثم قال
بحسب امكان وقوة ما يعني المادة التي يحتاج الامتداد الجسمي
اليها لكونه صورة ثم قال وصلوح موضوع يعني الموضوع الذي
يحتاج المقدار والتشكل اليه لكونهما عرضين وفيه تنبيه ههنا لان الفلك

فيه

فيه فاعل هو الصورة ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك
ثم تبع ذلك اللحوق ان خالف الجزء فيه الكل واعترض الفاضل
الشارح بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية بالمادة
غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان اتحدتا كانت الصورة وجزؤها
حالين في محل واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلية من الآخر وان تباينتا
كانت المادة متخالفة في الكلية والجزئية وحينئذ احتاجت الى
مادة اخرى لزم تسلسل المواد والا فالصورة ايضا وجزؤها تتخالف فيهما من غير
احتياج الى مادة فان قيل تقدم الصورة في الوجود والحلول على
جزئها سبب لكونها اولى بان تكون كلا منه قلنا فليكن تقدمها
في الوجود وحده سببا في المنفردة عن المادة فالجواب ان المادة
هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها وتختلف غيرها من
الصور والاعراض المادية بها كالزمان الذي يقتضي التقدم
والتأخر لذاته ويصير الاشياء متقدمة ومتأخرة بسببه على ما سيأتي
بيانه فلذلك احتاجت الصورة في اختلاف احوالها الى المواد
ولم يحتج هي الى غيرها تنبيه هذا الحامل انما له الخ يريد بيان ان
كون الهيولى ذات وضع امر لا تقتضيه ذاتها بل ان يستفيده
من الصورة الجسمية وهذه مسئلة يبتني عليها البرهان على امتناع
انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه
انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير
ذات وضع والقسمان باطلان اما الاول فلانه مناف للحكم
المذكور واما الثاني فلما ذكره فيما يتلو هذا الفصل والوضع
يطلق على معان منها كون الشيء بحيث يمكن الاشارة الحسية
اليه ومنها حالة الشيء بحسب نسبة بعض اجزائه الى بعض ومنها
ما هو المقولة المشهورة والمراد ههنا هو الاول والمعنى ان الصورة
الجسمية هي العلة في كون الهيولى ذات وضع ويتبين منه انها

الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به م

هو التي تفيد تشخص الهيولى وتعينها على ما سياتي بعد قوله
ولو كان له في حد ذاته الخ اي لو كان للحامل وضع وهو قائم بذاته
خال عن الصورة فلا يخ اما ان يكون منقسما على الاطلاق في جميع
الجهات او لم يكن فان كان منقسما في جميع الجهات كان بانفراد
ذاته عن الصورة جسما ذا حجم وقد كان حاملا للحجم هف قوله
او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع ينتهي اشارة ه وهذا هو القسم
الذي لا يكون الحامل فيه منقسما على الاطلاق فغير منقسم عطف
على قوله وهو منقسم ويريد به ان الحامل ان كان بانفراده ذا وضع
وكان غير منقسم كان بانفراده مقطع ينتهي اشارة وذلك لان
الاشارة امتداد ينتهي من المشير وينتهي الى المشار اليه وينقطع
انتهائه بما لا ينقسم في جهة ذلك الامتداد لانه لو انقسم في تلك
الجهة لكان وراء المقطع شي من المشار اليه فاذن لا يكون المقطع
مقطعا فكل مقطع اشارة هو ذو وضع غير منقسم وكل ذي وضع غير
منقسم فهو عند فرض اشارة عنده اليه ولا يتجاوزه يكون مقطعا
لها وهو المراد من قوله او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى
اشارة قوله نقطه ان لم ينقسم الخ اي ذلك المقطع لا يخ اما ان لا ينقسم
في جهة اخرى او ينقسم والثاني لا يخ اما ان ينقسم في جهة واحدة
او ينقسم في جهتين وكان الحامل على التقدير الاول نقطة وعلى
التقدير الثاني خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وانما لم يحتمل قسما
آخر لان الابعاد الجسمية ثلثة واذا فرض احدها ماخذ
الاشارة لم يبق الا اثنان فالحاصل ان الهيولى لو كانت ذا وضع
بانفرادها لكانت اما جسما او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطل
فكونها ذات وضع بانفرادها بط وبطلان كونها احد هذه الاشياء
متعين من تصور ماهيتها فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة
الذات قابلة للانفصال يكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل والنقطة

لا يمكن

لا يمكن ان يكون الا حالة في غيرها والا كانت جزءا لا يتجزى
والحامل لا يكون حالا فهو ليس بنقطة ولوضوح هذه المعاني لم يتعرض
الشيخ لبيانها وسمى الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الى الاقسمة
قوله فلو فرضنا هيولى بلا صورة الخ يريد بيان امتناع حلول
الصورة في الهيولى المجردة عنها وبه يتبين القسم الثاني من البرهان
المذكور في الفصل المتقدم وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة
جسمية وكانت بلا وضع بالضرورة لما مر ثم فرضنا ان الصورة
لحقتها وصارت ح ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم غير
ذي وضع لكان لا يخ اما ان لا تحصل الهيولى في موضع من المواضع
او تحصل وان حصلت فلا يخ اما ان تحصل في جميع المواضع او في بعضها
دون بعض والاول والثاني من هذه الاقسام محال بديهة
العقل والثالث ايضا محال لان ذلك الموضع اما ان لا يكون اولى
بها من غيرها او يكون اولى فان لم يكن اولى وكانت متساوية
النسب الى جميع المواضع فكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره
ترجيحا لاحد الامور المتساوية بلا مرجح وهو مح بالبديهة
وان كان اولى بها فان كانت اولويتها حاصلة قبل ان لحقتها
الصورة او حصلت بذلك وهكذا قسمان وهما ايضا محالان
مع ان لكل واحد منها نظيرا في الوجود والشيخ اوردهما واورد
نظيريهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين واعرض عن ذكر
الاقسام المحالة بالبديهة للايجاز قوله فليس يمكن ان يقال
ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت ه
هذا بيان امتناع القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره اما بيان
الامتناع فبان هذا لا يمكن ههنا لان الهيولى قبل الصورة كانت
غير متعلقة بالوضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن
ان يقال ان ذلك اي حصوله في ذلك الموضع انما كان لان الصورة

وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت
ذات وضع مخصوص م

فصورة لو جسطها وصفا هناك او كان
قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة
الاخرى واما ليس يمكن فيما نحن فيه
لانها مجردة بحسب هذا الفرض م

لحقتها هناك وذلك لان الهيولى لم يكن هناك ولا في موضع آخر
ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره في الوجود وهو ان يكون
الهيولى في صورة توجب لها وضعا هناك كجزء من الهواء مثلا
في موضعه الطبيعي فان صورته الهوائية توجب لمادته وضعا
هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ايضا ثم خرج بالقسر من
موضعه الى الموضع الطبيعي للماء فعرض وضع هناك ثم فسدت
صورة الجزئين بسبب ولحقت صورة الماء بمادتها هناك فحصلت
الهيولى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص لكون ذلك
الموضع اولى بها والاولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بسبب
الصورة الثانية والاحوال العارضة لها ثم اشار بقوله وانما ليس
يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق
المذكور قوله وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها
وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي يكون لاجزاء كل واحد
مثلا كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه
وهذا بيان امتناع القسم الثاني وهو ان يحصل الاولوية بعد
ان يلحق الصورة بالمادة وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود
اما بيان الامتناع فهو بيان ان تساوي نسبتها الى جميع المواضع التي
يقتضيها الصورة التي يلحقها فهي اذن يكون متساوية النسبة
اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة وح يستحيل حصولها في
بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضا ان يقال ان عينت
لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي يكون لاجزاء كل
واحد مثلا كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد
لئلا يقال الصورة النوعية التي يقارن الصورة الجسمية على ما شئت
انما يقتضي بعض المواضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز
مخصوص دون غيره وذلك لان الحيز الطبيعي لاجزاء كثيرة وحصول

الهيولى مع الصورة في احدها دون غيره يقتضي اولوية فلاجل
هذا خص العرض بالقيد المذكور ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال
في الوجه الذي ذكرناه الى نظيره في الوجود وذلك الوجه هو
المثال الاول الذي كان الوضع السابق واجبا لا عارضا بحسب
الصورة السابقة اعني في الجزء من الهواء الذي كان في موضعه
الطبيعي ثم صار ماء فقصد الموضع الطبيعي للماء لوجود الصورة
المائية فيه وانما لم يقصد اي جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذي
هو اقرب اجزاء الموضع المائي الى الموضع الاول فتخصيص ذلك
الموضع الجزئي بسبب الوضع السابق وهو معنى قوله بسبب لحوق
الصورة وهناك وضع خاص هناك فههنا سببان ان لحوق الصورة
المائية وهو سبب لتخصص الموضع الجزئي بالقصد ثم اشار
بقوله وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما
ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة
الجسمية في الهيولى المجردة ونتبين من ذلك ان حلول الصورة
في الهيولى لا يجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة
زوال سابقة واعلم ان فائدة ايراد النظير سد باب ايراد
المعارضة بهما وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة في
الهيولى المجردة لاقتضائها الحصول في مواضع مع عدم اولوية
احد المواضع به يمكن ان يعارض بالكون الذي هو حلول صورة
جديدة في الهيولى والكائن يقتضي لا محالة الحصول في موضع
فالوجه في تخصيصه باحد المواضع هو الوجه في تخصيص
الهيولى المجردة به ثم انا نجيب بان المخصص وهو الوضع السابق
حاصل ثم وغير حاصل ههنا عوض بان الصورة الكائنة الجديدة
تقتضي الحصول في احد اجزاء مكانها الطبيعي لا بعينها مع ان
نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه في تخصصها باحدها هو الوجه

الهيولى

فى تخصص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة فيجاب بان
الوضع السابق ايضا يفيد تخصص اقرب الاجزاء منه بذلك
وههنا اذ ليس وضع سابق فلا تخصص وقد يلوح من كلام
الفاضل الشارح ان اول الاشكالين هو ان الجسم العنصرى
لا يجب اتصافه باحدى الصور النوعية بعينها مع دوام اتصافه
بها فلم لا يجوز ان الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فهى وان كانت
غير واجب الحصول فى حيز بعينه لكنها تحصل فى احد الاحياز
واجاب عنه بكون كل صورة نوعية مسبوقة باخرى معدة للهيولى
فى قبول اللاحقة والهيولى اللاحقة الخالية عن الصور ليست
كذلك وظهر الفرق اقول هذا اشكال براسه ليس فى الكتاب
منه عين ولا اثر واما تشكك بتجويز اتصاف الهيولى فى حال
تجردها باوصاف متعاقبة يقتضى احدها تخصصها باحد
الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس بشى لان الهيولى
الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهو غير مجردة
وان لم تخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع والاحياز
سوية فاحدس من هذا ٥ وفى نسخة الحسمانية وفى نسخة
الجرمية وذكر الفاضل الشارح ان الحجة على انفكاك الهيولى
عن الصورة كانت بانها حالة الانفكاك اما ان تكون مشارا
اليها اولا تكون وّالاول فى فصل ثم ابطل الثانى فى الفصل المتقدم
بانها عند اقترانها بالصورة اما ان تحصل فى كل الاحياز او لا فى
شى منها او فى حيز معين ولم يتعرض للقسمين الاولين لظهور
فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث ولاجل ذلك امر بالحدس
بالمط ولم يصرح بثبوته مطلقا لانه موقوف على التنبيه لفساد
القسمين واقول ويحتمل ان يكون الوجه فى ذكر الحدس ان امتناع
اقتران الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد

الهيولى

الهيولى عن الصورة بل يدل على ان الهيولى المجردة غير مقترنة
بالصورة ابدا وينعكس عكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة بالصورة
غير مجردة اى لا تكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام هى المقترنة
بالصور فلا تتجرد عن الصورة الجسمية تنبيه والهيولى قد لا تخ
عن صور اخر ٥ يريد اثبات الصور النوعية وهى التى تختلف بها
الاجسام انواعا واعلم ان سلب الخلو ايجاب المقارنة فمعنى
لا تخ ان تقارن ولما كانت الهيولى لا تقارن هذه الصور معا
بل تقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان تقارن تلك الواحدة
ايضا دائما بل ربما تقارنها وقتا دون وقت فاوردها الشيخ
بلفظة قد التى تفيد مع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم ان
الحكم الكلى بمقارنة الهيولى بما تقارنه من الصور النوعية غير واجب
وان كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجبا قوله
وكيف ولا بد من ان تكون الخ اى كيف يحكم بخلو الهيولى عنها
مع امتناع خلو الجسم عن احد امور ثلثة احدها قبول الانفكاك
والالتيام والتشكل التابع لها بسهولة وهو اللازم للاجسام
الرطبة من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك بعسر هو اللازم
للاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع عن قبول
ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة
لذواتها فهى انما يجب بعلل تقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها
الجرمية المتشابهة فى جميع الاجسام كذلك لكونهما مختلفة
ولا الهيولى لان الفاعل لا يكون قابلا لما يفعله كما سنبين
فى علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة ايضا غير الهيولى
والصورة ويجب ان تكون تلك الامور مقارنة لهما لان المفارق
تساوى نسبته الى جميع الاجسام ويجب ان تكون متعلقة
بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة

اما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتيام م
والتشكل بسهولة او بعسر او مع صورة توجب
امتناع قبول تلك كذا لك غير الجرمية م

قبول الفصل والوصل وغيره ويجب ان يكون صور الا اعراضا
لان الجسم يمتنع ان يحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه
الامور قوله وكذلك لا بد له من الخ الجسم يمتنع ان يخلو عن
الاين والوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على جميع الاوضاع
فاذن جسميته تقتضي ان يكون في مكان او وضع غير متعينين
ثم ان كل جسم يجب ان يختص بمكان او وضع معينين يقتضيهما
طبيعته على ما يجي في النمط الثاني فاذن لا يجب كل جسم عما تقتضيه
استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعينين وذلك لصورة
غير الجسمية العامة المشتركة كما مر وانما لم يقتصر على المكان
وجعل الوضع قسيما له لئلا يصير الحكم جزئيا فان الجسم المحيط
بالكل ليس عنده في مكان وهو لا يخ عن وضع معين واعلم
ان الصور يختلف باختلاف آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة
قبول الانفكاك وغيره يكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق
الامكنة مناسبة للاين وهكذا في سائر الاعراض ويحقق كونها
مغايرة لتلك الاعراض ان كون الجسم بحيث يستحق اينا هو غير
حصوله في ذلك الاين ومما يوضح ذلك بقاءها في بعض الاجسام
مع زوال الاعراض فان السبب المقتضي لسهولة تشكل الماء
ولرده الى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي باق عند جموده
او اصعاده بالقسر او تكعيبه والفاضل الشارح اورد عليه
شكوكا كثيرة منها ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة
تقتضي اسناد الصور ايضا الى غيرها من الامور المختلفة فان اسند
اختلاف الصور في العنصريات الى اختلاف استعدادات في
مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات الى
اختلاف قوابلها في الماهيات قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض
اليها من غير توسط الصور والجواب عنه ما مر من بيان مغايرة

باعتباره

الاعراض ومباديها وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادي
وسائر الاحوال المذكورة فان سميت تلك المبادي بعد وضوح
ما تقدم بالكيفيات فلا مضايقة في التسمية الا انه ينبغي ان
ينسب اليها تحصل الاجسام انواعا وصدور الاعراض المذكورة
وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك ومنها ان الفلك
لا يحتاج الى هذه الصور فان اعراضه لا تزول وذلك لان
هذه الصورة لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضا لا محالة
ويكون لزومها اما للجسمية او لما يكون حالا فيها او لما يكون
محلا لها او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها وابطل الاقسام
الا كونه لما يكون محلا ثم قال فليكن المحل سببا للاعراض
اللازمة من غير توسط الصور وايضا جميع العناصر لا يحتاج
اليها لجواز ان يكون بعض تلك الصور اعداما للبعض كالمقتضية
لصعوبة القبول المقتضية سهولته فان من الجائز ان يكون
صعوبة القبول عدما لسهولته ومبدا العموم يجوز ان يكون
عدميا والجواب ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصورة
في الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة
بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور لا غير
فاذن القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول بل الواجب
ان ينعكس ويقال الجسمية لازمة لصورة الفلك وح تسقط
القسمة المذكورة لانها يلزمها لانها صورة الفلك لا غير واما اسنادها
الى المحل على ما ذكره فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلا
واما جعل بعض الصور العنصرية اعداما فغير معقول لان
الاعراض المذكورة ليست بعدمية اما الاينية فظاهرة
واما الباقية فعلى ما تبين في مواضعها والامور الوجودية لا تصدر
عن الاعدام ومنها المعارضة اولا بان هذه الصور محتاجة

الاعراض

الى الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها يلزم الدور والا
لم يكن الصور مقومة للجسمية فاذن لم يكن صورا وثانيا ان القول
بكون تلك الصور مصادر لاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها
من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك من سائر الانواع
من غير ان يصدر ان يصدر البعض بواسطة البعض يناقض
القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول
ان الصور ليس من شرطها ان يقوم الهيولى وهذه الصور يقومها
من غير دور على ما سياتي بيانه وعن الثاني ان الكثير يجوز ان
يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة اليه فهذه
الصور تقتضي التاثير في الغير بحسب ذاتها والتاثر عن الغير
بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون في مكانها والعود
اليها بشرط خروجها عنه وهكذا في البواقي فهذا حل تلك
الشكوك على قواعد الشيخ من غير الاحتيال الذي وجهه
هذا الفاضل انتهى واعلم انه لا يكفي ايضا وجود الحامل حتى
يتعين صورة جومانية والا لوجب الخ قد اشار الشيخ فيما مر
الى ان الصورة الجسمية محتاجة في وجودها وتشخصها الى
الهيولى غير منفكة في الوجود عن التناهي والتشكل ومحتاجة
فيهما اليها فاراد ان يبين في هذا الفصل انها مع احتياجها الى
الهيولى يحتاج الى اشياء اخر غير الهيولى لولاها لكانت
الاقدار والاشكال متشابهة اذ كانت الهيولى فيما عدا
الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشارح ان هذا الكلام
يصلح جوابا عن سؤال يذكر على دليلين مامرا واولهما انه لما استدل
على ان الصورة لا ينفك عن الهيولى بان قال لزوم المقدار
والشكل اما للصورة او للفاعل او للحامل والتزم بانه للحامل
وكان لقائل ان يقول العنصريات غير مختلفة في المواد فيجب

استوائها في المقدار والشكل وثانيهما انه لما استدل على اثبات
الصور النوعية بامكان الكيفيات فكان لقائل ان يقول
لو كان الاختصاص لكل كيفية لاجل صورة لكان الاختصاص
بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما كان الجواب عنهما واحدا
اخره الى ههنا والجواب هو ان اسباب الاختلافات
والاختصاصات هي الامور السابقة المعدة للاحقة قوله
فلا يكفي وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية حتى يتشخص
فانه ذكر ان الصورة يحتاج الى الحامل في الوجود دون المهية
والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل لا تشابه الجزء
فان الكل والجزء لا يجب ان يتحدا مع وجود المادة القابلة
للانقسام بل يحتاج فيما يختلف احواله اي من اجزاء العناصر
المختلفة الاقدار والاشكال الى معينات اي الى مشخصات
وذلك لانه لا يحتاج الى علل المهية والحقيقة بل يحتاج الى
علل يفيد تغايرها وانفصالها عن العناصر الكلية قوله واحوال
متفقة من خارج وكان ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من
خارج وكان ينبغي ان يقول ذلك لان سبب المختلفات ينبغي
ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه اراد بها الاحوال الاتفاقية
وهي التي يكون وجوده غير دائم ولا اكثري فان الاشخاص
من حيث لا يتماثل يحتاج الى علل تتبدد وجودها التصيير بانضيافها
الى سائر العلل علل لا يتماثل ويريد بالمعينات والاحوال
المتفقة من خارج العلل الفاعلية وهي القوى السماوية
والامور الارضية التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية
والقواسر الخارجية فان جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصورة
واما الحامل فهي علة قابلية قوله وهذا سر نطلع منه على اسرار
اخرى قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق

استوائها

سر عظيم نطلع منه على اسرار اخرى قال الفاضل الشارح كون
كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم تطلع على اسرار هي اقتضاء ذلك
ان يكون للحوادث بداية زمانية وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية
لها ولا نهاية ليكون تلك الحركة سببا لحصول تلك الاستعدادات
المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو الجواب عن السؤال
المذكور اقول ومن تلك الاسرار التنبه لوجود مبدإ قديم
يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات
والوجود جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب
التي ينتظم بانتظامها امور العالم على ما هو عليه بحسب نفس الامر
وهم وتنبيه واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى
مقارنة الصورة فاما ان تكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية
الخ يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر اولا الاقسام
المحتملة ليتبين ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام
ان يقال لو ثبت تلازمهما فاما ان تكون الهيولى محتاجة الى الصورة
من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى من غير عكس او يكون
كل واحدة محتاجة الى الاخرى او لا يكون ولا واحدة منهما محتاجة
الى الاخرى فهذه اقسام اربعة والاول منها على ثلثة اقسام
فان الصورة تكون للهيولى اما علة مطلقة او جزءا منها او لا علة
ولا جزء علة بل تكون آلة وواسطة للعلة فخرج من هذا ان الاقسام
ستة والحق من جملتها عند الشيخ واحد هو ان الصورة جزء
العلة للهيولى واقول التلازم عند التحقيق لا تقتضيه الا
العلة الموجبة ويكون اما بينهما او بين معلوليها او بين معلولين
لها لا كيف اتفق من حيث تقتضي تلك العلة تعلقا ما لكل
واحد منهما بالآخر على ما سيأتي بيانه وكل شيئين ليس احد
علة موجبة للآخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بالانتساب

الى

الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحد بالاخر ويمكن فرض وجود احد
منفردا عن الآخر لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك ويظنون ان
التلازم بين شيئين احد علة للآخر ربما يكون من غير ان يقتضي
الارتباط بينهما ثالث ويتمثلون في ذلك بالمتضايفين وذلك
ظن باطل فالشيخ لم يتعرض لذلك اولا بل قسم وجه التلازم
الى قسمين احد ان يكون لكون احد علة للآخر والثاني ان
لا يكون كذلك والاول كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما
الفاضل الشارح لكن العلة القابلية لما لم تكن علة موجبة فهي
لا تكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ولما استحال
ان يكون القابل فاعلا استحال ان تكون الهيولى مقتضية
للتلازم الذي بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك
لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم الى علية الهيولى بل طلب
وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم هذا القسم الى
الاقسام الثلثة التي ذكرها الفاضل وبقي القسم الثاني وهو
ان لا يكون احد المتلازمين علة للآخر فنبه على ان ما يظنه
الجمهور في هذا القسم باطل ونبه على ان الحق في هذا القسم
هو ان يكون التلازم لارتباط يقتضيه شيء غير المتلازمين
ثالث لهما ولهذا المعنى وسم الشيخ الفصل بالوهم والتنبيه
فهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم
الرابع ايضا بحسب الاحتمال العقلي الى قسمين لان ذلك الثالث
يقتضي كل واحد منهما اما مع الاخر او بالآخر فهذه هي الاقسام
الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل الشارح في قوله
ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوائد
منها انه انما قال في ان تقوم ليعرف منه انها مفتقرة اليها في

وجودها الا في مهيتها كما مر ومنها انه قال تقوم بالفعل ليعرف
انها مفتقرة في الوجود الخارجي لا الذهني ومنها انه قال الى مقارنة
الصورة ليعرف انها علة من جنس ما لا يباين ذاتها ذات المعلول
لا كالباري تع والعالم قال وعلى قوله مقارنة الصورة شك
لفظي وهو ان المقارنة حالة اضافية يعرض للشي بالنسبة الى غيره
والاحوال الاضافية متاخرة عن الذوات فاذن المقارنتان اعني
مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متاخرتان عنهما
فلا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة
ان يقال الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى ذات الصورة
افتقارا متى وجدت وجب ان يكون مقارنة للصورة فالافتقار
يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى
اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه وقع في عبارته
توسع ويحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة
الى المقارنة المتاخرة عنها بل ذهب الى انها في قيامها بالفعل اي في
تشخصها مفتقرة اليها والشي يجوز ان يحتاج في اتصافه بصفة
ما الى ما يتاخر عن ذاته كالعلة المحتاجة في اتصافها بالعلية
الى وجود معلولها المتاخر عنها ولا يلزم من ذلك الا تاخر صفتها
عما يتاخر عنها ثم قال وهذه القضية يعني ان الهيولى مفتقرة
في قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى حجة لان الذي مر هو ان
الصورة لا تخ عن الهيولى والهيولى لا تخ عن الصورة وهذا القدر
لا يكفي في بيان ان الهيولى مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان لا يكون
لاحد تاثير في الاخر بل يكونان متضايفين ثم ان كان ولا بد من
الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار من جانب الصورة
قال وسياتي ابطال الاحتمالين لاح واقول ما تلازم المتضايفين

فسنبين انه ليس على وجه لا يكون لاحد تاثير في الاخر كما ظنه
واما الاحتمال الاخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة
مطلقا وقد بينا انه لا يفيد التلازم اذ القابل لا يقتضي الايجاب
في عليته قال والفرق بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة
ولا ينعكس لان الآلة لا يكون موجدة الا ان الايجاد يتوقف
على توسطها والمتوسط قد يكون موجدا كالعلة القريبة اقول
الالة كما ذكرنا هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطه
والواسطة هي معلول يصير علة لغيره من حيث يقاس الى
طرفيه فاحد الطرفين معلول والاخر علة بعيدة والواسطة علة
قريبة قال وقوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة
تتجرد عن الهيولى الخ اشارة الى القسمين الاخيرين مع الشبهة
التي يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب الى اخر وهي ان يقال
لما ثبت التلازم فليس لاحد بالعلية اولى من الاخر واليه اشار
بقوله وليس لاحد اولى ان يكون مقارنا به الاخر من الاخر بعكسه
بل الحق ان يكون الاحتياج من الجانبين على السواء والاستغناء
من الجانبين على السواء واقول لو كان مراده ذلك لكان عن
ذكر السبب الخارج مستغنيا وايضا على تقدير الاستغناء
من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون
قوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة الى قوله بعكسه اشارة
الى القسم الاخير على ما يظنه الجمهور وقوله بل يكون سبب ما
آخر تنبيه على ما هو الحق في ذلك وتتمة لذلك القسم الى قسميه
قال ثم ههنا شكان لفظيان الاول انه لما ذكر ان قيام احد
بالاخر ليس اولى من العكس جعل التلازم ان يكون سبب
خارج يقيم كل واحد منهما مع الاخر وبالاخر وذلك غير لازم
لاحتمال قيام كل واحد مع الاخر وبالاخر من غير اثبات ثالث

وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون
في الوجود موجودان واجبا الوجود متكافئان في الوجود والثاني
ان اراد بقوله يقيم كل واحد منهما مع الآخر استغناء كل واحد
منهما عن الآخر فهو لا يصح لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة
وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم يرد به ذلك لم يكن
ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير الثاني بعض الاقسام محذوف
اقول الشك الاول هو ما اطنب الجمهور وقد مرت اشارة الى فساده
وسياتي بيانه بقولنا ابسط والشك الثاني غير وارد لان الاستغناء
عن الجانبين ينافي تلازمهما قال اما الصور التي يفارق الهيولى
الى بدل فليس يمكن ان صور العناصر يفارق الهيولى الى بدل اما
الجسمية فلجواز الانفصال عليها اذا طرء زالت الجسمية التي كانت
في حالة الاتصال وحدثت جسميتان اخريان واما النوعية فلجواز
الكون والفساد عليها على ما سياتي واما صور الفلكيات فلا يفارقها
اصلا اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها واما النوعية
فلامتناع الكون والفساد عليها والمراد من هذا الفصل ان صور
العناصر لا يمكن ان يكون عللا مطلقة ولا آلات ومتوسطات
مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل
والآلات والمتوسطات المطلقة لكن الهيولى لا ينعدم عند
انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود ولما كان القسمان
الاولان من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم باطلين بما ذكره
قال فلا بد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباطلين
من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم قوله وههنا سر آخر
السر هو دلالة هذا البرهان على وجود مبداء الكائنات غير
الهيولى والصورة بل شيء آخر دائم الوجود مفارق يفيض وجود

الهيولى

الهيولى عنه لا بانفراده بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى
لما امتنع وجودها منفكا عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم
ان الصورة قد ينعدم ويبقى المادة فعلم انها لا تحتاج الى الصورة
من حيث هي صورة ما الا من حيث هي صورة متعينة اي من حيث
طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات الاشخاص
ولما لم يكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن
ان تكون من حيث هي كذلك علة للهيولى الواحدة بانفرادها
فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد
فعلم ان هناك شيئا آخر مباينا للهيولى والصورة واحدا بالعدد
دائم الوجود ينضاف الصورة من حيث هي صورة ما اليه فيجتمع
منهما علة واحدة بالعدد تامة مستمرة الوجود معها وربما يشبه
ذلك المبدا المستحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة لتشخص
ممسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى
بدلها فتادينا الكلام الى اثبات هذا المبداء المفارق سر في هذا
الموضع قال يجب ان يعلم في الجملة الخ يريد ان يبين ان الصورة
الجسمية وما يصحبها من الصورة النوعية سواء كانت عنصرية او فلكية
ممكنا زوالها او ممتنعا فانها لا تكون عللا مطلقة ولا وسائط مطلقة
لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح ان الحجة المذكورة ههنا مبنية
على مقدمات الاولى ان المتاخر عن المتاخر عن الشيء يجب ان يكون
متاخرا عن الشيء سواء كان التاخر بالذات او بالزمان وهذه مقدمة
بينة الثانية ان الشيء الذي يكون مع المتاخر عن ثالث يجب
ايضا ان يكون متاخرا عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة
في الاشارة الثانية من النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان ان
محدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة

ان الصورة الجسمية وما يصحبها ليس شيء منها سببا لقوام الهيولى
مطلقا ولو كان سببا لقوامها مطلقا لسبقها بالوجود
لكانت الاشياء التي هي علل الهيولى الصورة وكونها
موجودة محصلة سابقة ايضا للهيولى بالوجود
حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة فيجد
الهيولى على انها معلولة من جنس ما لا يبات
ذات العلة م

مع ص

قال لان تحدد الجهات متقدم على الجهات وهي امامع الاجسام
المستقيمة الحركة ومتقدمة عليها والمتقدم على المع متقدم واستعملها
ايضا في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين انه لو كان الحاوي
متقدما على المحوي الذي هو عدم الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء
ثم زعم هناك ان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على
الفلك المحوي غير متقدم على الفلك المحوي فخرج منه ان ما مع القبل
بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد يجب ان يكون بعد
والفرق مشكل اقول المعية تطلق على المتلازمين اللذين يتعلق
احدهما بالآخر اما من حيث التصور واما من حيث الوجود كالجسمية
المتناهية والتشكل في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة
التي يتحرك فيها ذلك الجسم ايضا في الوجود وكوجود الملاء ونفي الخلاء
على تقدير كون نفي الخلاء امرا مغايرا له في التصور وقد تطلق على
المتصاحبين بالاتفاق كمعلولين اتفق لهما صدورا عن علة
واحدة بحسب امرين او اعتبارين فيها ولا يكون لاحدهما بالآخر
تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك ان وقوع
اسم المع في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق بينهما هو
تلك المباينة المعنوية ثم قال الثالث انا قد بينا ان الجسمية
لا تنفك عن التناهي والتشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية
وبينا ان الجسمية لا يمكن ان يكون علة لهما فهما اذن غير
متاخرين عن الجسمية وما لا يكون متاخرا عن الشي فهو اما مع الشي
او يكون متقدما عليه فثبت ان التناهي والتشكل اما ان يكونا
قبل الجسمية او معها ولقائل ان يقول الشكل هيئة احاطة الحدود
الجسمية فهي متاخرة عن المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار
متاخر عن الجسم والجسم متاخر عن الجسمية التي جزء له فالشكل

متاخر

متاخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم
عليها قال والغلط في البيان الاول هو في قولنا ما لم يكن
الجسمية علة لهما فهما اذن غير متاخرين عنها فان ما لا يكون علة
للشي لا يكون متقدما عليه بالعلية والتقدم بالعلية اخص من
التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية
وان لم تكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع كتقدم
الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء المهية المركبة على خواص تلك
المهية واعراضها اللازمة والزائلة وان لم يكن شي من تلك الاجزاء
علة لشي من تلك العوارض فهذا ما عندي في هذه المقدمة اقول
هذا البيان يفيد تاخر التشكل عن مهية الصورة ونحن
قد ذكرنا ان الصورة من حيث المهية لا تتعلق بالتناهي والتشكل
بل انها انما لا تنفك عنهما من حيث المهية لا من حيث الوجود فقط
ومعناه ان الصورة المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا يبعد
ان يحتاج في تشخصه الى ما يتاخر عن مهيته كالجسم الى الاين
والوضع المتاخر عنه فاذن التناهي والتشكل غير متاخرين عن
الصورة المتشخصة من حيث متشخصة وان كانا متاخرين عن
مهيتها وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع قال الرابع ان التناهي
والتشكل من توابع المادة وتقريره ما مر ثم قال واذا عرفت
هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل
وهما اما متقدمان على الجسمية او موجودان معها فالهيولى
اما متقدمة اما على المتقدم على الصورة او ما مع الصورة وعلى
التقديرين فالهيولى يلزم ان يكون متقدمة على الصورة فلو كانت
الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها على
الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال ولقائل ان يقول عندكم
ان الصورة شريكة علة الهيولى فهي على مذهبكم متقدمة والحا

قد ابطلتم به كون الصورة علة مطلقة فانه بعينه فى كونها شريكة العلة اقول قد مران الصورة انما هى شريكة العلة من حيث كونها صورة لا من حيث كونها صورة متشخصة فهى من حيث كونها صورة متقدمة على الهيولى ما لو جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون الصورة متشخصة لان الصورة من حيث هى صورة بلا تعيين لا يجوز ان يكون علة مطلقة للهيولى المعينة كما مر ويمتنع ان يصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى فانها هى القابلة لتشخصها فهى سابقة على تشخصها وسياتى لهذا المعنى زيادة شرح ولنرجع الى تفسير المتن قوله ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت سابقة لوجودها على الهيولى اقول وفيه اشارة الى ما ذكرناه وهو ان السابقة بالوجود هى المتشخصة قوله ولكانت الاشياء التى هى علل لمهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا للهيولى بالوجود معناه ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة لوجودها على الهيولى ولكانت الاشياء التى هى علل لمهية الصورة والاشياء التى هى علل لوجودها يكون جميعها سابقة بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على السابق سابق قوله حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى وفى بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود غير وجود الهيولى ومعناه على اولى الروايتين ظاهر وعلى الرواية الثانية ان علية الصورة يقتضى تقدم علل مهيتها ووجودها جميعا حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل مهية الصورة وعلل تشخصها فان كلامه يقتضى

تقدم

تقدم احد الصنفين على الهيولى وتاخر الصنف الاخر عنها قوله على انها معلولة الخ قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع اولا ثم نبين احتياج الحجة المذكورة فى هذه الاشارة اليه ثانيا فانه قد يتوهم انا اذا اسقطنا هذا القدر من البين وضممنا ما قبله الى ما بعده فانه يتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره فى اثناء الحجة لغوا واما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة وان الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التى لا يكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم مع البارى تعالى وقد يكون ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير ان يكون معلولة للصورة لم يكن مباينة عنها بل كانت محلا لها فانه ليس بمستبعد ان يكون الشىء علة لوجود شى ويكون حقيقة تلك العلة يقتضى ان يصير حالة فى ذلك المعلول فيكون الصورة علة لوجود الهيولى ويكون ايضا علة لحكم آخر وهو صيرورتها حالة فى ذلك المحل قوله وان كانت ايضا ليس من احوال المعلولة لمهيتها فان اللوازم المعلولة الخ اقول ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة التى يزول مع بقاء الهيولى وليس مراده ايضا بقوله فان للوازم المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة قد يكون معلولات للمهية وقد يكون معلولات للوجود بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضا هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال فى الشفاء فى الفصل الرابع من ثانية الالهيات فى مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود

ذات العلة وان كان من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة للمهية فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منها داخل في العدم

قسمان كل قسم منها داخل فى الوجود وذلك ولكن قد علم ان التناهى والتشكل من الامور التى لا توجد الصورة الجرمية فى حد نفسها الا معهما او معهما وقد تبين ان الهيولى سببا من اسباب ما به او معه يتم وجود الصورة السابقة بتمه وجودها للهيولى فهذا وقد اتضح انه ليس للصورة ان يكون علة للهيولى او واسطة على الاطلاق م

الشي انما يكون عنه وجود شيء مباين لذاته فان العقل ليس
ينقبض عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا
هذا ما ذكره في الشفاء ويظهر منه انه اراد بقوله ههنا فان
اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي واراد بقوله وكل
قسم منهما داخل في الوجود ان البحث يقتضي وجود القسمين
جميعا في الخارج قال واما بيان ان الشيخ لما ذا ذكر هذا الفصل
في اثناء هذه الحجة فالذي عندي ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكرها
ههنا لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل الوضع ما قبل هذا الكلام
الى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام
يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة وذلك الكلام
هو ان يقال الصورة اذا كانت حالة في الهيولى والحال محتاج
الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان يكون الصورة
علة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز ان يكون
الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه يجب حلولها في الهيولى الا لان
الصورة يكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها
يصير علة لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها حالة فيها
ولان الصورة علة لحلولها في الهيولى ويكون اقتضاؤها لثبوت
هذا الحكم لنفسها مشروطا لوجود الهيولى فيكون الهيولى
مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لا يكون
مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال
ولعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع لانه لما قال الصورة لو كانت
علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل الصورة سابقة
ايضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة
وجود الهيولى استشعر ان يقال له ههنا اذا كانت الهيولى
محلا للصورة فاي حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست

معلولة

معلولة للصورة بل يكفيك ان يقول الحال محتاج الى المحل
والمحتاج الى الشي لا يكون علة لذلك الشي فلما توقع هذا الاعتراض
ههنا ذكرها تبين به ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك
الى تتميم الحجة التي ابتدا بها فهذا ما عندي في هذا الموضع
اقول هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في هذا الموضع بل
الواجب ان يقال ان الشيخ لما ذكر ان الصورة لو قدر انها علة
مطلقة للهيولى لوجب ان يكون الصورة نفسها مع جميع
عللها مهيتها ووجودها وتشخصها سابقة بالوجود على الهيولى
حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة المحصلة في
الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة لها او حتى يكون بعد
ذلك للصورة وجود محصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى
المعلولة بحسب الروايتين جميعا اشار قبل الخوض في بيان
استحالة ذلك الى ان هذا التقدير ربما يمتنع تحققه في هذا
الموضع فان الهيولى وان كانت معلولة للصورة فهي غير مباينة
عن الصورة والمعلول المقارن لا يتاخر عن وجود العلة المشخصة
اي لا يمكن تحصل العلة في الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت
لوجودها سبقت بما يقارن وجودها فكيف يسبق على ما يقارن
وجودها وانما اشار الى ذلك بقوله على انه معلولة من جنس
ما لا يباين ذاته ذات العلة اي مع انها معلولة غير مباينة
الذات عن ذات العلة فكانه قال لو قدرنا تقدم الصورة
لوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح للزم منه
محال آخر وذلك المحال الذي ساق البرهان اليه وهو كون الهيولى
متقدمة على نفسها بمراتب ثم ان الشيخ استشعر ان يقال
المعلول المقارن للمهية لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون الشي
معلولا للوجود ومقارنا له في الوجود بل قد يكون الشي معلولا

يجب ان يكون معلولا ... [illegible]

للمهية ومقارنا للوجود كالفردية للثلثة وليس الامر ههنا
كذلك فان الهيولى ليست معلوله لمهية الصورة مطلقا فنبه
بقوله وان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لمهية على ان المعلول
المقارن لا يجب ان يكون لنفس المهيه في جميع الصور بل قد
يكون معلولا لعلة يكون المهية جزءا منها او شريكة لها كما ذهبنا
اليه ههنا فيكون معنى كلامه وان كانت ذات الهيولى
ليس من الاحوال المعلولة لذات الصورة فهو ايضا معلول
مقارن فلا يجوز تقدم الصورة بالوجود عليه ثم انه لما وصف
المعلولات بانها قد يكون غير مباينة ولم يكن شي من جنس هذا
الكلام مذكورا فيما مر من الكتاب اشار الى امكان وجود الصنفين
من المعلولات اعنى المقارنة والمباينة في الذهن وفي الخارج
معا بقوله فان اللوازم المعلوليه قسمان كل قسم منهما داخل
في الوجود ولما فرغ من هذا البيان تمم البرهان فظهر
من هذا البيان ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زيادة كما ظن
هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة به لانه يوكدها
ويبين حقيقة الحال في هذه المسئلة قوله ولكن قد علم ان الخ
قال الفاضل الشارح معناه ما مر في المقدمة الثانية قوله
وقد تبين لنا ان الهيولى سبب لذينك قال الفاضل الرابعة قوله
فتصير الهيولى سببا من اسباب الخ وهذا بيان الخلف وقد نبه
بقوله ما به تتمة وجود الصورة ان التناهي والتشكل كانا مما به يتم
وجود الصورة لا مهيتها فهما غير متاخرين عما هو تتمة وجود الصورة
كما ذهبنا اليه والباقي ظاهر وهو تنبيه او لعلك تقول اذا كانت
الهيولى محتاجا اليها في ان يستوى للصورة وجود فقد صارت
الهيولى علة للصورة في الوجود الخ قال الفاضل الشارح هذا سؤال
على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصورة لا يستوى لها وجود الا

بالتناهي

بالتناهي والتشكل او معهما وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم
ان يكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس
كل ما احتاج اليه الشي يجب ان يكون علة للشي بل قد يكون وقد
لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعي تفصيلا لا حاجة بنا اليه
قال ولقائل ان يقول اتقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى
ام لا تقول فان قلت بطل قولك ان الصورة شريكة لعلة الهيولى
لانه يلزم من القولين كون الصورة متقدمة ومتاخرة معا وان قلت
ان الصورة لا يحتاج الى الهيولى لم يكن الهيولى متقدمة بوجه على
فبطلت حجتك السابقة واقول انه يذهب الى ان الصورة من
حيث هو صورة يكون متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث
هي متشخصة محصلة في الخارج يكون متاخرة عن الهيولى لان
الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا هو المراد
من قوله انا لم نقض بكونها محتاجة اليها في ان يستوى للصورة وجود
اي لم نقل هي العلة الموجدة للصورة ولا انها العلة الفاعلة
لتشخصها وتحصلها بل قضينا بالاحمال انها تحتاج اليها في وجود
شي يوجد الصورة به او معه اي قضينا ان الصورة يحتاج الى الهيولى
في وجود التناهي والتشكل اللذين يتشخص ويتحصل الصورة بهما
او معهما موجودة ليكون الهيولى قابلة لها فاذن هي اعنى الهيولى
متقدمة على ذلك الشي وعلى الصورة المتصفة بذلك الشي من حيث
اتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة ثم تلخيص هذا الكلام
يحتاج الى الفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما الى الاخر من
غير ان يلزم الدور اشارة انت تعلم ان الصورة الجوهرية ذات فاقت
المادة فان لم يعقب بذلك لم يبق المادة موجودة يريد بيان
كيفية تقدم الصورة العنصرية على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى
عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى على وجه الدور قال

فتعقب البدل يقيم المادة لا محالة بالبدل اولى بيس
لواجب ان يقول وتقيم البدل ايضا بالهيولى على ان
يكون الهيولى قائم وقائم لان الذي يتعقب فيتعقب يتقدم
يتقدم اما بنا ان او بالذات وبالجملة لا يمكن البدل
الا قائما بم

الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة علة مطلقة او واسطة
للهيولى اراد ان يبطل القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي صدرنا
الباب بها وهو ان تبادل الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل
يشتمل على بيان ان الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ليست
متأخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت
عن المادة فان لم يحصل عقيبها في المادة صورة اخرى تكون بدلا
عنها لم تبق المادة موجودة لما مر ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك
فالشيء الذي عقب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة
اي حافظ لوجود المادة بواسطة تلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق
قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك صدق ان يقال
وانه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان الشيء ما لم يوجد لم يكن
حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة كانت تقوم
اولا ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة
مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا
على وجود الاخر وهو معنى قوله وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الاقامة
قال ولقائل ان يقول هذا الفصل كالمناقض لما مضى لان فيه بيان
ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما كانت كذلك استحال تقدم
الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة
علة للهيولى مبنية على ان للهيولى تقدما بوجه ما على الصورة
وشك آخر وهو ان قوله معقب البدل مقيم لا محالة للمادة
بالبدل ليس بجيد على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما
وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك فمتى زال اين معين او شكل
معين او مقدار معين فلا بد وان يحصل اين آخر وشكل آخر
ومقدار آخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض
صورا مقومة للمادة فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون

مقيما للمادة بذلك البدل بل لو صح ذلك لكان انما يصح في بعض
الاشياء وبالبرهان واقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم
الصورة على الهيولى اشار الى ان المسئلة لا تنعكس لاستحالة الدور
ولان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقومة بنفسها
قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو مح لما مر وهذا
بعينه هو الذي اورده في بيان استحالة ان تكون الصورة علة
مطلقة للهيولى واشار اليه بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين
ذاته ذات العلة كما سبق شرحه فاذن قد حصل من ذلك استحالة
كون كل واحد منهما علة للاخرى مطلقة لاستحالة قيام كل
واحدة منهما من غير الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هي
صورة سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى
من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى من حيث هي
هيولى قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن ان تصير فاعلة ومعطيا
للوجود اما الشك الاول الذي اورده الشارح فينحل بما ذكرناه
مرارا من كيفية تقدم احدهما على الاخرى واما الشك الثاني فليس
بوارد لان امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما تقتضي احتياج
الجسم لا في كونه جسما بل في وجوده وتشخصه الى الاين من حيث
هو اين ما لا من حيث هو اين معين والاين من حيث هو اين ما
لا من حيث هو اين معين والاين من حيث هو اين ما يحتاج الى
الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث هو اين معين يحتاج الى جسم
معين واما قوله ثم لا تكون هذه الاعراض صورا فقد يدل على انه
ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بلا مقيم للمادة فقط وهذا سهو
من باب ايهام العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم
صورة بل المقيم الذي هو الصورة انما هو جوهر مقيم جوهرا هو محله
ومادته وهذه اعراض اقامت اعراضا لانها اقامت اجساما متشخصة .

لا في جسميتها بل في تشخصاتها العارضة لجسميتها ولذلك سميت
مشخصات الجسم فاذن النقض بها ليس بمتوجه واما قوله فعلمنا
ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل
فليس منتجة لما ذكره لان الذي ذكره لم يقتض الا كون معقب الالوان
مقيما للجسم المتشخص بالالوان وذلك لا ينافي اقامة المادة بالصورة
اشارة ليس يمكن ان يكون ه يريد بيان امتناع القسم الرابع من
الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هناك شيء آخر
نقيم كل واحدة من الهيولى والصورة اما بالآخر او مع الآخر فانه
يناسب الدور المذكور في الفصل المتقدم وبدا بما يكون اقامة
كل واحد منهما بالآخر لانه اوضح فسادا ولان الثاني راجع اليه
ايضا ولفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل
ثالث الاقسام الاربعة التي اوردها هو قوله ولا يجوز ان يكون
كل واحد منهما يقام مع الآخر وهذا هو الذي يكون بالاقامة
فيه مع الآخر وجعله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الاقسام
الاربعة التي اوردها هو وهو كون كل واحد منهما غير محتاج
الى الآخر وبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين
اللذين يوجد كل واحد منهما مع الآخر لا يخلو اما ان يتعلق بالآخر
من حيث هو ذلك الآخر بوجه من الوجوه او لم يتعلق به اصلا
فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الآخر وان يتعلق
فلذات كل واحد منهما تاثير ما في ان يتم وجود الآخر وهذا هو
القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم
يرجع اما الى عدم التلازم او الى الدور المذكور ولاجل هذا المعنى
ذكرنا من قبل ان المعلولين المنقسمين لعلة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط
بوجه تقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلي فلم يكن بينهما الا معية
اتفاقية فقط واعترض الفاضل الشارح بان المط ههنا بيان ان

الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة
وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وانتم ما ذكرتم عليه حجة
بل ما زدتم الا اعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال
من الموجودات لكان يحتاج في ابطاله الى البرهان فكيف وان له
مثالا من الموجودات فان الاضافات لا توجد الا معا مع انه ليس
لواحدة منهما حاجة الى الاخرى لان احدى الاضافتين لو احتاجت
الى الاخرى لتاخرت عنها فلا يكون معا وللزم من احتياج الاخرى
اليها الدور فان قلتم هذا التلازم لا يعقل الا في الاضافات قلنا
دعوى انحصاره في الاضافات مفتقرة الى بينة والجواب ان المفهوم
من كون الشيء غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده مع عدم الغير
وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضح بنفسه
غير محتاج الى برهان وانما اعيد ذكره بعبارة اخرى ليرتفع
الالتباس اللفظي واما المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن
الآخر كما ظنه هذا الفاضل والاحتياج بينهما دائر كما الزمه بل هما
ذاتان افاد شيء ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك
الصفة هي التي تسمى مضافا حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج
لا في ذاته بل في صفته تلك الى ذات الآخر وهذا لا يكون دورا
ثم اذا اخذ الموصوف والصفة معا على ما هو المضاف المشهور حدث
جملتين كل واحدة منهما محتاجة لا في كلها بل في بعضها الى الاخرى
لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجملة الاولى فظن ان الاحتياج
بينهما دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم
بينهما على وجه دائر لا احتياج لاحد الى الآخر على ما ظنه ولا على
سبيل الدور فظهر من ذلك ان المعية التي يكون بين المتضايفين
ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل هي معية عقلية معناها
وجوب تعقلهما معا وحال الهيولى والصورة يناسب هذه الحال

من وجه وهو تعلق كل واحد منهما بالاخرى من غير دور يخالفه
من وجه وهو كون الصورة اقدم ذاتا من الهيولي وانما لم يكن تعلقهما
تعلق التضايف لان المتضايفين لا يمكن ان يعقلا منفردين بخلاف
ولذلك احتيج مع تعقل الصورة البين وجودها الى اثبات الهيولى
ثم ان التضايف يعرض لهما بعد تعقلهما كما في سائر انواع المضاف
المشهور قوله فبقي انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن
الهيولى والصورة لا يكونان في درجة التعلق والمعية سواء
قد سبق فيما مر ان التلازم ينقسم الى ما يكون التعلق فيه لاحد
المتلازمين بالاخر من غير عكس والى ما يكون لكل واحد منهما
بالاخر واذا بطل القسم الاخير ثبت الاول وهو الذي قسمه الشيخ
الى ثلثة اقسام وهي كون الصورة علة او آلة او واسطة او شريكة
للعلة وقد ابطل منها ايضا قسمين وبقي واحد وهو كونها شريكة
للعلة قوله وللصورة في الفاسدة الى انما خص الفاسدة الكائنة
بالذكر لان ضرورة التقدم فيها مع كونها متجددة على الهيولى الباقية
في جميع الاحوال اظهر وكيفية التقدم هو ما صرح بها في الفصل
التالي لهذا الفصل وهو انها تشارك شيئا آخر في العلية والتقدم
على الهيولى من حيث صورة ما الا من حيث هي صورة متعينة فانها
من تلك الحيثية مستمرة الوجود كالهيولى قوله انما يمكن ان
يكون ذلك على احد الاقسام لما ابطل الاقسام المحتملة الا واحدا
وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به في هذا الفصل
واشار بقوله ذلك الى ما اوجب طلبه في الفصل السابق وبين
ان الشيء الذي يشارك الصورة في العلية ما هو وهو الذي سماه
سببا اصليا وانما سماه اصليا لانه المستمر الوجود المستحفظ لوحدة
العلة على ما مر وايضا لانه يفيد اصل وجود الهيولى من حيث
كونها بالقوة فان الصورة لا يفيد الا اخراج ذلك الوجود المستفاد

منه الى الفعل وسنشبه وهو كما ذكرنا موجود ثابت دائم الوجود
مفارق عن المادة وعن ما يتعلق بها من الجسمانيات والا لعاد
بعض المحالات المذكورة وقد يسمى عقلا كما سيجي ذكره وبيان صفاته
واما المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذي يقتضي تعقيب
الصور ويسماه معينا لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء
الهيولى لا اصل وجودها فهو يعين السبب الاصل في اقامة
الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان ذلك
المعين هو الحركة السرمدية التي يفيد الهيولى الاستعدادات
المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست
بكافية في تعقيب الصور لان حصول الاستعدادات لا يكفي
في وجود الشيء لان العلة المعدة ليست من العلل الموجبة بل يحتاج
فيه مع ذلك الى المفيض الاصل لوجود الصورة كما ذكره هو ايضا في
كلامه وجه الاحتياج اليه وهو السبب الاصل بعينه على
ما سيأتي بيانه والى احوال اتفاقية من خارج طبيعته او قسرية
يتحدد بها ما يجب من القدر والشكل على ما مر والعلة التامة
لوجود الصورة المتجددة هي مجموع ذلك والمعين ان حمل على علة
الصورة فينبغي ان يحمل عليها باسرها وح يكون السبب الاصل
ايضا داخلا في المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يعبر بالمعين
عن سبب اصل وعن معين يحصل وجوده عن السبب الاصل
بتعقيب الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب الاصلي
ولعله سماه اصلا لانه علة بالوجهين اح بلا توسط والثاني بتوسط
المعين الذي هو الصورة فهو الاصل في العلية مطلقا وعلى
التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به
اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة لان العلة
التامة القريبة هي مجموعهما وهو مستمر الوجود على ما مر فاذن الصورة

العاقبة شريكة للسبب الاصلي في اقامة الهيولى بما تشاركه الصورة
الزائلة وجاعلة للمادة جوهرا غير الذي كان بالفعل بما يخالفها
من الاحوال النوعية قوله وتشخص بها الصورة قال الفاضل
الشارح لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد
ان يشير الى كيفية تشخص كل واحدة منهما بالاخرى ثم ان فيه
شيئا وذلك انا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون له
اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتشخص تلك
المادة ان كانت لمادة اخرى لزم التسلسل وزعم الشيخ ههنا ان
كل واحدة منهما اعني الهيولى والصورة يتشخص بالاخرى وهذا
لا يقتضي الدور لانا نجعل ذات كل واحدة منهما علة لتشخص
الاخرى ولقائل ان يقول ان تشخص كل واحد منهما بذات الاخر
يتوقف على انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الاخرى وانضمام
ذات كل واحد الى ذات الآخر متوقف على تشخص كل واحد منهما
فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره
ويمكن ان يجاب عن ذلك بان يمنع هذه المقدمة فان انضمام
الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا
فكذا ههنا اقول تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فان
الهيولى انما يصير هذه الهيولى بعينها لاجل صورة بعينها لا من
حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما كما مر واما تشخص
الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول لوجهين الاول ان
هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث
انها هيولى فان هذه الصورة لا يعقل مفارقها لهذه الهيولى ومتعلقة
بها من حيث هيولى ما بخلاف الهيولى فانها يعقل ان يكون هذه
الهيولى وان لم يكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهيولى
يكون من حيث هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة والثاني ان ذا

[illegible]

الهيولى

الهيولى هو حقيقة القابلية والاستعداد فكيف يصير علة
وفاعلا للتشخص بل قد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص
فذلك النوع انما يتشخص بالمادة اي يتشخص بها من حيث هي قابلة
للتشخص فيصير النوع لاجلها كثيرا لا من حيث هي فاعلة لذلك
الفاعلة هي الاعراض المكتنفة لها كالوضع والاين ومتى وامثالها
المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة
من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة
من حيث هو فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة
من غوامض هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشئ المطلق
غير موجود فليس بصحيح وذلك لان الشئ المطلق يمكن ان
يوخذ بلا شرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود في
الخارج والعقل واليه يذهب ههنا والثاني موجود في العقل
دون الخارج فاذن ليس يصح ان يقال انه غير موجود اصلا
واما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية فغير صحيح ايضا لانهما امران
عقليان لا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجية
في احكامها بالامور العقلية من حيث هي عقلية وهم وتنبيه
اولعلك تقول لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه فكل واحد
منهما كالآخر في التقدم والتاخر والذي يخلصك من هذا اصل
تحققه وهو ان العلة لما ثبت ان التلازم بين الصورة والهيولى
هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث الذات
لا بالعكس ورد عليه شك وهو انهما لما تلازما في الرفع فليس
احد بالتقدم والتاخر اولى من الآخر وهذا الشك لا يختص
بهما بل هو وارد على احد قسمي التلازم الذي يكون بين العلة
التامة ومعلولها والجواب ان التلازم في الرفع انما يكون من
جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات

كحركة يدك بالمفتاح اذا رفعت رفع المعلول
كحركة المفتاح فاما المعلول فليس رفع حركة
المفتاح هو الذي يرفع حركة يدك وان كان معه
بل يكون انما يمكن رفعها لان العلة وهو حركة
يدك كانت رفعت وهما اعني الرفعين
بالزمان معا ورفع العلة متقدم على رفع المعلول
بالذات كما في ايجابهما ووجودهما م

اقدم من رفع الاول ولذلك قيل عدم العلة علة لعدم المعلول كما كان
في جانب الوجود ايجاب العلة لما يوجد هما معا اقدم من ايجاب
المعلول ووجود العلة اقدم من وجود المعلول تنبيه يجب
ان تلطف من نفسك في الجسم الذي لا يفارق صورته الفلكيات
باسرها وبيان ان حالها في تقدم الصورة حال العنصريات ان
تعلق كل واحد من الهيولى والصورة بالاخرى هناك ايضا
اما ان يكون من الجانبين على السواء وهو ظ اما للدور او لعدم
التلازم واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان يكون
المحتاج اليه هو الهيولى لان الفاعل لا يكون قابلا فاذن هي
الصورة وهي اما ان يكون علة للهيولى او واسطة او آلة او جزء
علة والاولان باطلان لما مر فهي اذن شريكة لسبب اصل
يكون مجموعهما علة للهيولى قال الفاضل الشارح فلا تفاوت
بين الكلام في الفلكيات والعنصريات الا لشي واحد وهو انا بينا
في العنصريات ان الهيولى ليست هي المحتاج اليها بان قلنا ان
الصورة لما تزول وجب ان يعقبها بدل ويعقب البدل مقيم
لمادتها بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات بل بينا ههنا بان
القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان كان عاما لهما الا ان الشيخ
لما لم يذكره في العنصريات هنا البيان العام واقتصر على البيان
الخاص بها امرنا بالتلطف ههنا في معرفة ان الحال فيهما واحد
اقول ويتفاوت الحال فيهما ايضا لشي آخر وهو ان استعداد
الهيولى لقبول الصورة في الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من
مبدعها وفي العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال
المختلفة المتجددة الخارجية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف
بهذا التفاوت تنبيه الجسم ينتهي ببسيط الكميات المتصلة
القارة ثلثة انواع الجسم التعليمي والبسيط وهو السطح والخط .

بها في النسبة نوع آخر من غير جنسها وهي النقطة فالجسم هو
مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة والبسيط هو مقدار ذو وضع
له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع وهو طول بلا عرض
والنقطة هي ذات وضع لا جزء له والصورة الجسمية لذاتها
تستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه احدهما بالاخر كما مر
والجسم التعليمي يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط النقطة
لا لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت مباحث المقادير
بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة
في المباحث الماضية بالعرض وبقيت المباحث الباقية
فاورد هذا الفصل لبعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم
ان الجسم في قوله الجسم ينتهي ببسيط هو التعليمي لانه بالذات
معروض البسيط والجسم الطبيعي انما يصير معروضه بتوسط
التعليمي وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيط اثبات البسيط
اولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشي انما يكون
عند انقطاع امتداده الآخذ في جهة ولما كان الجسم ذا امتدادات
ثلث وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي
بقاء الاثنين الباقيين فاذن الجسم ينتهي بما من شانه ان يكون
ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول في انتهاء
البسيط بالخط واما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن
الاخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع
لان هذه المقادير ذوات اوضاع فنهاياتها كذلك والشي ذو
الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة وهي ليست مقدارا
لعدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية الجسم
هو البسيط بل قال ينتهي ببسيط لان البسيط كم والنهاية
من المضاف المشهوري فانها نهاية لذي النهاية فاذن القول .

بان البسيط نهاية الجسم خطأ بل هو الذي به يتناهى الجسم
واقول التحقيق يقتضي ان يكون هناك ثلثة امور اولها ماهية
السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها عدم الجسم
بمعنى نفاده وانقطاعه وانتهائه لا العدم المطلق وثالثها
اضافة عارضة الى الجسم وانما يستدل على ثبوت الاول للجسم
ثبوت الثاني له اذ هو مقارن ومستلزم للاول واما الثالث
فاذا اعتبر عروضه للاول كان المجموع سطحا مضافا الى ذي
السطح واذا اعتبر عروضه للثاني كان نهاية مضافة الى ذي
النهاية قوله والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم جسميته
بل من حيث يلزمه التناهي الخ قال الفاضل الشارح مراده ان
السطح والتناهي ليسا جزئين لماهية الجسم لامتناع انفكاك تصور
الجسم عن تصورهما حيث نتصور جسما غير متناه والشيء
لا يتصور الا بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه بانا نتصور
الجسم ونحتاج في معرفة تاليفه من الهيولى والصورة الى الحجة
ولم يكن ذلك الا لكون تصوره قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا
بالرسوم وبعد معرفتهما تاما مكتسبا بالحدود مشتملة عليهما
او لكون تصور الشيء غير مقتض لتصور اجزائه وكيف ما دارت
القضية فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي اقول والجواب
عنه ان اجزاء الشيء في العقل اعني الجنس والفصل غير اجزائه
في الوجود اعني المادة والصورة والجسم يتصور باجزائه
العقلية ويطلب بالحجة اجزاؤه الوجودية وان كانت الاولى
مشتملة على الاخيرة فان الابعاد الماخوذة في حد الجسم
تدل على صورته والعقول الماخوذ فيه يدل على مادته والسطح
والتناهي لا يعقل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا محمولين على
الجسم فبين الشيخ انهما ليسا بجزئين في الوجود وذلك لان

السطح يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلق بطرفه والجزء
لا يكون كذلك ثم احتمل ان يتصور كون ذي السطح وذي
التناهي جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فبين انهما ايضا
ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما واعلم ان الشيء
كما يتقوم بجزئه العقلي وبجزئه الوجودي فقد يتقوم بعلته كالمادة
بالصورة وحصة النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم
بالسطح لواحد من هذه المعاني اما الاول ولان فلما مر واما الاخير
فلما سياتي وهو ان السطح لا يفعل الجسم وقال ايضا معترضا
على قوله من حيث يلزمه التناهي انه مشعر بان السطح يلزم الجسم
بواسطة التناهي وهو يقتضي ان يكون عروض التناهي للجسم
قبل عروض السطح وهذا غلط لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة
للسطح والعارض يتاخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية
للجسم قبل عروض السطح ثم قال ويمكن ان يجاب بان
النهاية المتاخرة عن السطح يمكن ان يكون سببا لثبوت السطح
للجسم كالاوسط في برهان ان اذا كان معلولا للاكبر
وعلة لثبوته للاصغر اقول اما قوله النهاية باضافة عارضة
للسطح يقتضي كون النهاية من المضاف الحقيقي وهو مناقض
لحكمه عن قريب بانها من المضاف المشهوري فلعله لشيء ذلك
ثم انه ان اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار
حقيقية فكيف ساغ له ان يجعل اضافة العارض الى معروضه
سببا لعروض ذلك العارض لمعروضه فان تلك الاضافة
لا تعقل الا بعد المعروض فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف
يخبط في كلامه فلا نبالي بمذهب رمما حققناه من قبل
وهو ان الانقطاع يعرض للامتداد الجسمي اولا ثم السطح يلزم ذلك
الانقطاع ثانيا ثم يعرض لهما الاضافة باعتبارين يزيل
هذه الشبهة قوله واما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة

اوقطع فيوجد . يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط
ايضا بواسطة التناهي فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي
ويجب ان نعرف اولا الالفاظ التي استعملها في هذا الموضع
فنقول الكرة جسم محيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون جميع
الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية والدائرة سطح
مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط
الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزهما والخط
الخارجة منها الى ذلك الخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين
الى المحيط قطرهما واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث عليها
فصل مشترك بين السطحين هو محيط دائرة على سطح الكرة واذا فرضت
الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدث عليها نقطتان
لا تتحركان هما قطباها وقطر بينهما هو المحور ومنطقة هي اعظم
الدوائر على سطح الكرة التي يتساوي بعد جميع النقط عليها من
القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة
باعتبار احد امرين اما القطع واما الحركة قوله واما المركز فعند
ماسقاطع اقطار وعند حركة ما او بالفرض وقبل ذلك فوجود
نقطة في الوسط . يريد ان الدائرة لا يصير مركزها موجودا الا با
ثلثة اشياء احدها التقاطع والثاني الحركة والثالث الفرض فان
تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هي المركز وحركة الدائرة انما تقتضي
سكون النقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة هي واما الفرض
فظ واما قبل عروض هذه الامور فوجود مركز في وسط الدائرة
كوجود نقطة في ثلثيها اى كما ان موضع النقطة في ثلثين متعين
بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك
الموضع فكذلك حال المركز ثم ذكران وقوع الفصل في المقادير
انما يكون بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض
او الفرض كما مر ذكره مرارا قال الفاضل الشارح لا شك ان امكان

حصول

حصول هذه النقطة حاصل في الدائرة بالفعل قبل التقاطع والحركة
والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا في موضع معين
وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر المواضع
فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وهكذا القول في
سائر النقط فاذن يكون النقط غير المتناهية موجودة بالفعل
ويلزم الانقسام والجواب ان هذا كله فرض والفرض لا يرتفع برفع
اسمه مع ثبوت معناه بل يرتفع بان لا يفرض والدائرة ان لم يفرض
فيها شي لم يلزمها شي مما ذكره وهذا حكم لا يختص بالدائرة بل الخط
الواحد المتناهي له منتصف ولنصفه منتصف وهلم جرا
وهي متمايزة في نفسها عن سائر اجزاء الخط الا انها متميزة بالفرض
ولا يرتفع بان يقال انها لا زمة وان لم يفرض لان تصور المنتصف
فرض فضلا عن التلفظ به قوله وانت تعلم من هذا ان الجسم
قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق
هذا اهل التحصيل افاد ههنا ان هذه الامور كيف تترتب في
الوجود ان الذي يقال بخلافه لتفهيم المبتدئ شي غير حقيقي بل هو
تخييلي فقط والفاظ الكتاب غنية عن الشرح تنبيه ما اسهل ما تنال
لك تامل ان الابعاد . يريد بيان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية
وكانه يدعي كون هذا الحكم اوليا وهذه المسئلة وما بعدها من
الطبيعيات بخلاف المسئلة المتقدمة وانما اورد هذه المسئلة
ههنا لتعلقها بالمقادير ولبناء نفي الخلاء عليها والاستشهاد بان
الجسم لا ينفذ في جسم واقف له غير منح عنه تذكير للاستقراء
الذي اكتسب النفس هذا الحكم الاولي من مبادي التعلم به
وبامثاله فان من يتوقف ذهنه عن حكم اولي تنبه عليه
بالاستقراء وكذلك قوله وان ذلك للابعاد لا للهيولي ولا لسائر
الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه على ان الهيولي وسائر الاعراض
والصور لا لاحظ لها في العظم فلذلك لا يمتنع عن الاجتماع الواقع

ابطال التداخل

للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث العرض والعمق حكم النقط والسطوح ايضا حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقط ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي فمن يحكم بان هذا الحكم لشيء كيفيه المقادير باسرها ينبغي ان يقول من حيث هي مقادير

اشارة انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية وتارة متقاربة وقد تجدها في اوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها اجساما

يريد ابطال الخلاء والقائلون به فرقتان فرقة زعموا انه لا شيء محض وفرقة يزعمون انه بعد ممتد في جميع الجهات من شانه ان يشغله الاجسام فيه ويكون مكانا لها وقال الفاضل الشارح يعني بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما واقول هذا تعريف الخلاء يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا مفطورا ولا يتناول الذي لا يتناهى والشيخ قد ابطل في هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بان فرض فيه اجساما تختلف ابعاد ما بينها لتقدر الخلاء الواقع بينها بها فان اللاشيء المحض لا يمكن ان يتقدر لشيء اصلا ثم بين ان الخلاء الذي يقع بين تلك الاجسام قابل للمساواة واللامساواة والتقدير وانه متحيز على الحدود المشتركة واضاف الى ذلك مقدمة هي ان كل ما كان كذلك فهو اما كم متصل اعني البعد المقداري واما ذو كم متصل اعني الجسم واذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس لا شيئا محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كانت لا جسما كما زعمت الفرقة الثانية تنبيه

واذ قد بين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وبين ان الابعاد الجسمية لا تتداخل يريد ابطال المذهب الثاني وانما ابطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم الذي

ثبت

ثبت في الفصل المتقدم احدهما ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وهو مما تبين في باب اثبات الهيولى والثانية ان الابعاد الجسمية لا تتداخل وهو مما ذكره في فصل مفرد فاذا اضاف الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة فهو اذن ليس بعد صرف على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا اضاف الثانية اليه صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل يمتنع عند سلوك الجسم اليه فالخلاء يمتنع عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعدا مفطورا من شانه ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فاذا سلكت الاجسام في حركتها تنحى عنها ما بينها اي من الخلاء ولم يثبت لها اي للاجسام بعد مفطور ثم انتج من الجميع قوله فلا خلاء وانما رسم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه مقدمة لم يتبين قبل قوله ولقد تناسب ما نحن مشغولون به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة مثل قولنا تحرك كذا في جهة كذا دون جهة كذا يريد اثبات الجهات والجهة هي التي يمكن ان يقصدها المتحرك الاينى على الاستقامة او الاشارة الحسية في سمتها ووجه المناسبة انها كما ستحقق نهايات الامتدادات قال الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلاء يظن انه مكان والجهة مناسبة للمكان والثاني انها امر يعرض للنهايات والاطراف كالخط والسطح فهي يناسبهما واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة يشار اليها وما يشار اليه فهو موجود اشارة اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحوه يريد بيان ان الجهات ذوات الاوضاع وليست من المعقولات المجردة التي لا وضع

بالحصول م

ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود لكان من المح ان يكون مقصد للمتحرك وكيف يقع الاشارة نحو لا شيء فتبين ان للجهة وجودا م

الحاجة انما يكون من المعقولات التي لا وضع لها فيجب ان يكون للجهات اوضاعها نيا وفيها الاشارة م

لها وبين بقياس يشارك القياس الاول من القياسين المذكورين
فى الصغرى وهو ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد
ما لا وضع له ثم بين بهذا القياس ايضا ان صغرى القياس الثانى
من المذكورين وان كان بينا بحسب التصديق فان المبينة
فى نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة
ذو وضع وكل ذى وضع قابل للاشارة الحسية اشارة لما كانت
الجهة ذا وضع فمن البين ان وضعها فى امتداد ماخذ الاشارة
والحركة لو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانت الاشارة اليها
ثم هى اما ان يكون منقسمة فى ذلك ه يريد بيان مهية الجهة
وانما احتاج الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان الهلية
على بيان المائية فبين اولا انها موجودة ثم ان وجودها على اى
انحاء الوجود ثم قصد بيان المهية وهى على ما حققه طرف الامتداد
غير منقسم وانما يتحقق ذلك لوجوب تناهى الامتدادات وطرف
الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة
والاشارة جهة وما فى الكتاب غلط ولقائل ان يقول انه قسم الحركة
الاخذة نحو شى ذى وضع الى حركة اليه وحركة عنه اى حركة
قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى ما ينقسم
فى جهة الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لان هناك
قد يكون قسم آخر وهو الحركة فيه وايراد قسمة لا يصح الا بالقياس
الى ما لا ينقسم فى بيان ان الشى غير منقسم مصادرة على المطلوب
والجواب ان الحركة فى الشى المنقسم لا محالة تكون اما عن جهة
واما الى جهة فيعود القسمان الاولان والاقرب ان يكون جهة
الحركة هى المسافة التى تقطع بالحركة وهو محال فاذن القسمة حاصرة
وهم وتنبيه لعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد
فقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض ولم يوجد البياض

لعد

لعد فان اختلج هذا فى وهمك فاعلم ان الامرين بينهما فرق
الوهم هو شك فى كبرى احدى القياسين اللذين اثبتنا
بهما وجود الجهة وهو قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود وتقرير
الشك ان حركة الاستحالة وهى التى فى الكيف مثلا كالحركة من
السواد الى البياض انما يقصد ما ليس بموجود فاذن ينتقض
كلية الكبرى واجاب عنه بشيئين احدهما جعل الكبرى اخص
مما كان وهو ان يقال المتحرك فى الاين لا يقصد ما ليس بموجود
فان معه يحصل المقصود وهذا هو الفرق والثانى التزام الشك
لان الشك غير قادح فى المط وذلك لان الجهة التى يحصل
بالحركة فى الجهة تكون موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا فانا
ما سعينا الا لان نثبت كون الجهة موجودة ذات وضع
وهذا الجواب جدلى غير برهانى ولذلك دل على ان الحق
هو الفرق النمط الثانى فى الجهات واجسامها الاولى والثانية
الاجسام ينقسم باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها ويحددها
وهو اجسامها الاولى والى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو
اجسامها الثانية اشارة اعلم ان الناس يشيرون الى جهات
لا يتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات
يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال ه يريد اثبات جسم محدد
للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة فنقول قبل الخوض فى
تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التى تمر بنقطة وتقوم بعضها
على بعض على زوايا قوائم اعنى ابعاد الجسم ثلثة لا غير وكان
لكل امتداد طرفان فان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستا
اثنان منها طرفا الامتداد الطولى ويسميها الانسان باعتبار
طول قامته حين قائم بالفوق والتحت والفوق منهما ما يلى
راسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله واثنان طرفا الامتداد

وايضا فان ما تشككت به غرضا ثبت فى العرض
اما الفرق فلان المتحرك فى الجهة ليست يحصل
الجهة بما يتوجه تحصيل ذاته بالحركة بل بما يتوجه
بلغه او القرب منه بالحركة ولا يحصل لها عند
تمام الحركة حالا من الوجود والعدم لم يكن وقت
الحركة واما الاخر فلان الجهة لو كان يحصل بالحركة
لها وجود كان وجودها وجود ذى وضع ليس
وجود معقول لا وضع له وذلك غرضنا على
ان الحق هو الفرق وعليه بنا ما تلوا هذا
الغرض من الكلام ه م

اثبات المحدد

فيما بينا او مثل ما يشبه ذلك فلبعد عما يكون
بالعرض واما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف
كان ذلك م

العرض ويسميها باعتبار عرض قامته باليمين والشمال اليمين
مايلي اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله
واثنان طرفا الامتداد الباقي ويسميها باعتبار تحرك قامته بالقدام
والخلف القدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها
في سائر الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا النسق
وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات
على بعض فاما ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات التي هي اطراف
الامتدادات غير متناهية بحسب الامكان فرضها في جسم
واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة قال الفاضل الشارح
الحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة
لها بالفعل ولها جهات لا تتناهى بالقوة اقول وهذا صحيح
ثم قال محاذيا لبعض المتقدمين واما المضلعات فعدد
جهاتها عدد حدودها النقطية والخطية والسطحية ان
سمينا كل حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية ان لم يعتبر
النقطية مثلا المثلث جهاته ثلث اقول هذه تسمية بخلاف
ما تقرر فيما مر فان المقرر هناك ان الجهة طرف الامتداد
واضلاع المثلث ليست اطرافا للامتدادات هي اطراف لسطح
ولنرجع الى المقصود فنقول الجهات الست تنقسم الى ما لا يتبدل
بالفرض وهو الفوق والسفل والى ما يتبدل به وهو الاربعة
الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق
قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا
توجه الى المغرب تبدل الجميع فصار ما كان قدامه خلفه وما
كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس
الفوق والسفل كذلك فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي
راسه فوقه وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت رجله

من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما والفاضل الشارح
جعل الفرض هو ان يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف
قويا يعني اليمين شمالا والشمال يمينا وهكذا في القدام والخلف
والاول فرض واقع وهذا غير واقع وقال ايضا الفوق والسفل
يتبدلان بالفرض ان جعل الاعتبار بالراس والقدم
فان قيام الشخصين على طرفي قطر الارض يقتضي ان يكون
مايلي راس احدهما يلي قدم الآخر ولا يتبدلان ان جعل الاعتبار
بما يقرب الى السماء وما يقابله اقول ليس المراد من اعتبار
الراس والقدم ما يلي راس الشخص وقدمه فانا بينا ان ذلك
يتبدل بالانتكاس بل المراد ما يلي الراس والقدم بالطبع
وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من قطر الارض هو الذي
يلي القدم بالطبع وفسر ايضا قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك
الذي يسمى الجانب الشرقي منه يمينا والجانب الغربي شمالا تشبيها
بالانسان الذي يسمى جانبه الذي يظهر منه قوة حركته يمينا
ويحتمل ان يفسر ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل
واليمين والشمال ولم يذكرهما وهما يشبهان اليمين والشمال
لتبدلهما بالفرض الا ان الشيخ لما قيد اليمين والشمال بقوله
فيما بيننا فتفسير قوله وما يشبه ذلك بالفلك اولى لان اتصاف
الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما
الاربعة الباقية للفلك على وجه التشبيه المذكور فيبسط
سمائه يشبه قدامه وما يقابله خلفه واحد قطبيه علوه والآخر
سفله وذلك شي لا يتصور فيه فائدة ثم لما بين الشيخ قسمة
الجهات الى ما بالطبع وما بالفرض قال فلنعد عما بالعرض
اي فلنتجاوز عنه لان الامور الفرضية لا ينضبط قوله
ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة في خلاء وملاء متشابه

فانه ليس جهة من المتشابه اولى بان تجعل جهة مخالفة لجهة اخرى
من غيره فيجب اذن ان يقع لشئ خارج عنه ولا محالة انه يكون
جسما او جسمانيا والمحدد الواحد من حيث هو كذلك فانما يفترض
منه حد واحد ان افترض وهو ما يليه وفي كل امتداد يحصل
جهتان وهما طرفان ٥ نقرر البرهان مع محاذاة ما في الكتاب
ان نقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع فالجهتان المتعينتان
بالطبع يكون تعين وضعهما اما في شئ متشابه خلا كان او ملاء
واما في شئ مختلف والاول مح لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة
فيه بان يكون جهة من سائرها ولكون الحدود فيها بالفرض
وغير متناهية وكون الجهتين بالطبع واثنتين فحسب فاذن
الثاني حق وهو ان يكون ذلك التعين بمختلف خارج مما يتشابه
وذلك الشي لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع
فهو اما جسم واحد يحدد الجهتين معا او جسمان يحدد كل
واحد منهما واحدة منهما والجسم الواحد يكون محددا اما من
حيث واحد او لا من حيث هو واحد فهذه اقسام ثلثة
اما الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن ان يكون محددا
لان كل امتداد فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه
كما مر وكذلك الثنتان بالطبع فانهما الضابطتان في امتداد فالمحدد
يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد من حيث هو واحد
ان حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد
عنه ليس بمحدود واذا بطل هذا القسم بقي ان يكون المحدد
اما جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما جسمين ثم نقول
وهذا الثاني ايضا باطل لان التحدد بجسمين لا يخ اما ان يكون
على سبيل احاطة احدهما بالآخر او على سبيل المباينة والاول
يقتضي دخول المحاط في التحديد بالفرض لان المحيط وحده

كاف في تحديد امتدادين بالقرب الذي يحدد باحاطته
والبعد الذي يحدد بابعد حد من محيطه وهو مركزه فهذا
القسم راجع الى ما كان المحدد جسما واحدا لا من حيث هو
واحد واما القسم الآخر وهو ان يكون بالمباينة فبط لوجهين
اح ان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد
البعد عنه فاذن لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد منهما
وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا والثاني ان لكل
واحد منها جهات لا تتناهى بحسب فرض الامتدادات
الخارجة منه ووقوع الآخر منه في جهة من تلك الجهات
وعلى بعد معين منه دون سائر الابعاد الممكنة ليس باولى
من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد اخر مما يمكن فان الوقوع
في كل جهة وعلى كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل وان
امتنع فلمانع مؤثر في التحديد وهو ايضا يجب ان يكون جسمانيا
ذا وضع والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين دون بعض
وعلى بعد معين منهما كالكلام فيهما فان علل بهذين صار
دورا او الا فتسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت ان تحديد الجهة
يتم بجسم واحد لا من حيث هو واحد ولا على اي وجه
اتفق بل من حيث الاحاطة وهي الحال الموجبة لتحديد
متقابلين كما مر فاذن محدد الجهات جسم واحد محيط
بالاجسام ذوات الجهات اشارة كل جسم من شانه ان يفارق
موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي محدد
الجهة لا به ٥ يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات
وبان تقدمه على الاجسام التي تجوز تلك الحركة عليها وتقرير
ان كل جسم له موضع طبيعي فلا يخ اما ان لا يكون من شانه
مفارقة موضعه ومعاودته اليه واما ان يكون من شانه ذلك

لانه قد يفارق موضعه الطبيعي ويرجع اليه
وهو في الحالين ذو جهة فيجب ان يكون تحديد
جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره وهو
علة لما هو قبله هذا المفارق له او معه فقط
فذلك الجسم له تقدم في رتبة الوجود على هذا
بعليته او ضرب آخر

والاول هو الذي الحركة الاينية عليه والثاني هو الذي يجوز
عليه ويكون مفارقة موضعه بالقسر ومعاودته اليه بالطبع
ويكون هو في الحالتين ذا جهة يتحرك فيها لا محالة ومثل هذا الجسم
لا يجوز ان يتحدد به جهة موضعه الطبيعي لان جهته متحددة
عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل يكون متحدده لاجله
حتى يصح منه ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا ويجب
ان يكون ذلك التحدد بسبب جسم آخر وذلك الجسم الآخر
هو علة الجهة هذا الجسم الذي يفارق الموضع ويعاوده في هذا
الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه لا يتصور ان
يكون متحركا في جهة حالتي المفارقة والمعاودة والجهة لم يوجد
بعد فهو اما متاخر عن الجهة واما مع الجهة معية امتناع الانفكاك
عنها فاذن الجسم الذي هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم
لانه متقدم على ما يتقدمه او على ما لا يتاخر عنه مما هو معه اعني
والمتقدم على المتقدم متقدم وعلى المع ايضا متقدم كما مر بيانه
في بيان ان الصورة ليست علة للهيولى فهو متقدم على الاطلاق
بضرب من التقدم اما بالعلية او بالطبع فهذا ما في الكتاب
وظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق موضعه
فلا يصح منه الحركة الاينية فان قيل لو قال الشيخ محدد الجهات
لا يجوز عليه الحركة الاينية لان الحركة تستدعي جهة والجهة
انما يتحدد به لكفاه فما الفائدة في تقييد الحركة بان يكون
من الموضع الطبيعي واليه قلنا الجهات لا يتمايز الا بكون بعضها
طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها غير طبيعي والحاجة الى اثبات
المحدد انما هو لتمايز الجهات بالطبع لا لاثباتها كيف والا لكان
البرهان على تناهي الامتدادات كافيا في اثبات الجهات التي
هي مقاطع للامتدادات وايضا لهذا السبب خص ما بالطبع

من

من الجهات بالنظر بحثا وزعما بالفرض واعلم ان تقدم محدد
الجهات على ذوات الجهة يجوز ان يكون بالعلية لا من حيث
كون ذوات الجهة اجساما فان الجسم لا يجوز ان يكون علة
فاعلية لجسم آخر كما يجئ بيانه بل من حيث هي ذوات جهات
اعني يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع
فان رفع المحدد من حيث هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة
من حيث ارتفاع الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد
من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم الشيخ ههنا باحد القسمين
وايضا لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعد امتناع تاخره عن
وجود الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدما عليه
ام لا وذكر الفاضل الشارح ان الاليق بما ذكره في النمط السادس
في بيان ان الحاوي ليس علة للمحوي انه لا يجوز وذلك لان عدم
الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تاخر وجودها عن
وجود الجهة تاخر عدم الخلاء ايضا والمتاخر عن الشيء ممكن عدمه
معه فاذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب
ويلزم منه كون الخلاء ممكنا في ذاته ممتنعا بغيره وهو محال
فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق يريد
ان يثبت اثبات محدد الجهات وكونه غير ذي جهة ببيان
سائر احواله فنقول في تقرير الموضع والمكان اسمان مترادفان
وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن لجسم محيط بالجسم
ذي المكان ويماسه بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك
على معان ثلثة كما مر والمراد ههنا ما هو احدى المقولات وهو
هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى
اشياء ذوات الاوضاع غير ذلك الجسم اما خارجة عنه
او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب

محيطا ليس له موضع يكون فيه وان كان له
وضع بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطا على
الاطلاق فيكون له موضع لا يفارقه ٥ م

انضمامه وهو بنسب بعض اجزائه الى بعض وبحسب كون راسه
من فوق ورجله من تحت وهو بنسب اجزائه الى الاشياء الخارجة
عنه ولولا هذا الانتكاس ايضا قياما واذا تقرر هذا فنقول
الاجسام ينقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ما عداه
مما هو محاط وظاهر مما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا
وله وضع ولكن بحسب نسب بعض اجزائه الى بعض وبحسب
الاشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا
واما القسم الثاني فله الموضع والوضع باعتبارات جميعا واذ تبين
هذا وقد تبين فيما مر ان محدد الجهة محيط بذوات الجهة فهو
لا يخ اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه في الموضع
والوضع ما ذكرناه واما ان يكون محيطا لا على الاطلاق بل
محيط بذوات الجهة ومحاط بغيره ويكون لا محالة له موضع
ووضع الا انه يجب ان لا يفارق موضعه لانا بينا ان المحدد
لا يجوز ان يفارق موضعه ويجاوزه قوله ولعله لا يكون المحدد
الا القسم الاول معناه لعل الامر في نفسه هو ان المحدد
الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان للقسم الثاني وجود
محاط بالاول يتحدد موضعه به اي ان كان محدد محيط بما
يحدده ومحاط بما يتحدد به فيجب ان يتحدد بالاول موضع
هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات
المستقيمة وقد بني الامر على التشكيك لان غرضه تحديد
الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد
شيئا واحدا وعلى تقدير شيئين احدهما قبل الاخر ومحيط به
وان كان الحق في نفسه هو ان المحدد الاول الذي لم يتحدد
جهة قبله يجب ان يكون محيطا على الاطلاق ليس له موضع
على ما عرض به وذلك لان المحاط الذي له موضع متحدد يحتاج

في

في تحدد موضعه الى غيره فان تحدد موضعه متقدم على موضعه
ولا يجوز ان يكون هو متقدما على موضعه الخاص به واما بعد
تحدد موضعه فيجوز ان يصير محددا للموضع غيره وح لا يكون
هو المحدد الاول بل يجب ان يكون قبله محدد آخر فاذن المحدد
الاول هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا
البيان لم يصرح به وانما قيد وجود القسم الثاني في قوله فان
كان للقسم الثاني وجود بقوله يتحدد بالاول موضعه تنبيها
على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكون هذا المعنى بقوله
فيتحدد به موضع الثاني لانه تالي المتصلة التي اولها فان كان
واما المراد بقوله ووضعه فيحتمل ان يكون الوضع الذي
هو المقولة لان وضع الثاني بحسب الاشياء الخارجة عنه
انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى التعين لقبول
الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له موضع الا
بحصوله في الموضع قال الفاضل الشارح سبب التشكك
ان الحجة على كون المحدد هو المحيط الاول هي انه كاف في
تحصيل جهتي القرب والبعد ودخول المحاط في التحديد
يكون بالعرض على ما مر وعليه شكان اولهما ان هذا التقسيم
لو كان الاول متقدما على الثاني حتى يقال اذا اجتمع للجهة
علتان مستقلتان بالعلية واحديهما اقدم فانها تكون مستندة
الى ما هو اقدم لكن الشيخ سيبين في النمط السادس ان الحاوي
ليس اقدم من محويه والا لكان الخلاء ممكنا لذاته فاذن لا يكون
الحاوي اولى بالتحديد من المحوي وثانيهما ان المحيط كالفلك
الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محدد الجهات
العناصر لان النار مثلا اما ان يطلب مقعر الفلك الاعظم
او مقعر فلك القمر والاول بط والا لكانت النار في حيزها .

ابدا بالقسر والثانی تقتضی ان تکون فلک القمر هو المحدد لمقعره الذی یطلبه النار فالـ ولاجل هذین الشکین تشکک الشیخ فی کلامه ولولا الشک الثانی لکان اسناد التحدید الی المحیط المطلق اولی لا لکونه اقدم بل لکونه اعظم واقوی ولاجل ذلک ذهب الشیخ الیه واما انا فلقولة هذا الشک لم احکم بتلک الاولویة واقول اما وجه تقدم المحیط علی المحاط فقد مر وسیاتی له بیان آخر واما الشک الثانی فلیس بوارد اما اولا فلانه تقتضی ان یکون محدد جهة الهواء هو النار ومحدد الماء هو الهواء وهو مما لم یقل به قائل واما ثانیا فلان العنصر لا یطلب ما هو الجهة بالطبع بل یطلب ما هو مکانه الطبیعی فی جهة من الجهات سواء کان مکانه مشتملا علی حاق تلک او متوسط الجهة کالارض اولم یکن کباقی العناصر ولذلک کانت الجهات بالطبع اثنین والامکنة الطبیعیة اکثر ولیس یجب من کون فلک القمر علة لمقعره الذی هو مکان النار ان یکون علة لتحدد الفوق فانا علی الاصل المذکور اذا فرضنا متحرکا یحتاز علی حیز النار ویصعد من فلک القمر نحکم جزما بانه ذاهب الی جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة الفوق الی ما یقابله فاذن لیس فلک القمر هو المحدد لجهة الفوق واما قولهم الخفیف المطلق هو الذی یطلب جهة الفوق علی الاطلاق فلیس المراد به انه یطلب ان یکون فوق جمیع الاجسام علی الاطلاق بل فوق العناصر فقط والفاضل الشارح اورد المتن فی هذا الموضع هکذا فان کان للقسم الثانی وجود فیتحدد بالاول موضعه ویتحدد به موضع التالی ووضعه ثم یتحدد بعد ذلک جهات الحرکات المستقیمة وفسر بان المحدد ان کان غیر الفلک الاعظم فیتحدد بالاعظم موضع المحاط الاول کفلک الثوابت ویتحدد به موضع ما تحته

کفلک

کفلک زحل ثم یتحدد بعد تحدده مواضع الافلاک علی الترتیب جهات الحرکات المستقیمة وذلک یقتضی ان یکون الثانی فی قول الشیخ موضع الثانی ثالثا فی المعنی قوله ویکون الاول اما ای حلق المحدد الاول ان یکون فی ترتیب الابداع متقدما وهو بان یکون الوسائط بینه وبین المبداء الاول تعالی ذکره اقل مما بین سائر الاجسام وبینه وایضا بان یکون ما دونه محتاجا الیه فی تحدد مکانه ولا یلزم من ذلک احتیاج ما دونه الیه فی تحقق ذاته فلا یلزم امکان الخلاء لذاته علی ما سنذکره فی النمط السادس والفاضل الشارح ذکر اقسام التقدم وبین ان تقدم الفلک الاعظم لیس بالزمان قطعا ولا بالعلیة لما سیاتی فان لم یکن محدد الجهات سائر الاجسام فلا یکون ایضا بالطبع وبقی ان یکون متقدما اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة کما مر قوله ویکون متشابه نسبه المحدد الاول لا یجوز ان یکون مولفا من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص کل جسم منها بان یکون فی جهة من الاشیاء الداخلة فیه دون جهة یقتضی امتناع تاخر الجهة عن اجزائه المتقدمة علیه ویلزم من ذلک تقدم الجهة علی محددها فاذن هو بسیط لیس له اجزاء اما بالفرض ویجب ان یکون نسبة تلک الاجزاء المفروضة بعضها الی البعض وجمیعها الی المرکز وهی التی یلحقها الوضع بسببها متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء اقرب الی المرکز من بعض لزم من اختصاص القریب بجهته والبعید بغیر جهة البعید وبعد اختلاف اجزاء المحدد ویلزم من ذلک ایضا تقدم الجهة علی محددها هف وتشابه اجزاء الشیء فی الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات مستدیر الشکل اشارة الجسم البسیط هو یرید

جهاته

معنی الطبیعة
الذی طبیعته واحدة لیس فیه ترکیب قوی وطبائع م

بيان حال البسائط من الاجسام ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع
ان الطبيعة على معان وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة
فمنها ان يقال انها مبدا اول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات
لا بالعرض ويراد بالمبدا المبدا الفاعلي وحده وبالحركة انواعها
الاربعة اعني الاينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون
ما يقابلها جميعا وهي بانفرادها لا يكون مبدا للحركة والسكون
معا بل مع انضياف شرطين هما عدم الحالة الملائمة ووجودها
ويراد بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم ويحترز به
عن المبادي الصناعية والقسرية فانها لا يكون مبادي حركة
ما يكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية فانها يكون مبادي
لحركات ما هي فيه كالانماء مثلا الا انها يكون مبادي باستخدام
الطبايع والكيفيات وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم
عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدا اول لانه بمنزلة آلة لها
ويراد بقولهم بالذات احد المعنيين اح بالقياس الى المحرك
وهو انها تحرك لا عن تسخير قاسر اياها بل بذاتها على وجه لو خلي
الحركة ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها يحرك
الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض
احد معنيين اح بالقياس الى المحرك وهو ان الحركة الصادرة
عنها لا تصدر بالعرض كحركة ساكن السفينة والثاني بالقياس
الى المتحرك وهو انها يحرك الشي الذي ليس متحركا بالعرض كصنم
من نحاس فانه متحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة
بهذا المعنى يقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى
الفلك وربما يزاد في هذا التعريف قولهم على نهج واحد
من غير ارادة ويخصص المعنى المذكور بما يقابل النفس
وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد او لا على نهج

واحد

واحد وكلاهما بارادة او من غير ارادة فمبدا الحركة على
نهج واحد ومن غير ارادة هو الطبيعة وبارادة هو القوة
الفلكية ومبداها لا على نهج واحد ومن غير ارادة هو القوة
النباتية وبارادة هو القوة الحيوانية والقوى الثلث يسمى
نفوسا فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انه مبدا
التغير من شي في غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا القيد
ان الشي الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا
وقابلا مثل الطبيب اذا عالج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث
هو طبيب بل من حيث هو مريض والحيثيتان تقتضيان
التغاير فقول الشيخ الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة
تعريف للبسيط ونعني بالطبيعة ما يعم الاجسام اي هو
الذي يكون المبدا المذكور فيه واحدا الا ان الافعال الصادرة
عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة قد يتكثر افعالها
باعتبارات مختلفة كما ذكر في هذا الفصل وزاده وضوحا
بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبايع اي لا يكون مجتمعا من
اشياء مختلفة لكل واحد قوة وطبيعة اخرى يتركب من
جملتها شي واحد فان مثل هذا القابل البسيط بل يكون طبيعة
الاجزاء والكل جميعا شيئا واحدا قوله والطبيعة الواحدة
تقتضي من الامكنة ههنا اعراض لا يمكن ان ينفك الجسم في
وجوده عنها كالاين والوضع والشكل والكيف والكم وغير
ذلك وطبيعة الجسم لا محالة يقتضي من كل نوع شيئا ما على
ما سياتي في الفصل الثاني لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضي
من كل جنس منها شيئا واحدا على نهج واحد ولا يختلف
اقتضاؤها بالاوقات والاحوال الا اذا منعها مانع عن ذلك
قوله فالجسم البسيط لا يقتضي الا شيئا غير مختلف

والاشكال وسائرها لا بد للجسم ان يلزم
واحدا غير مختلف م

هذا نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة
الواحدة تقتضي شيئا غير مختلف وقال الفاضل الشارح
هذا الحكم ليس نتيجة لها لاحتمال ان يكون للبسيط قوة
حيوانية تصدر عنه بها اشيا مختلفة لكن لما كان الحق
ان البسيط العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا يصدر عن
الفلكي اشيا مختلفة صح هذا الحكم واقول وضع المقدمتين
المذكورتين بنا في هذا الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانية
تصدر عنها اشيا مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور
وهي ان الطبيعة الواحدة لا تصدر عنها اشيا مختلفة ان
القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع
صغرى القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة
واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية شاه

انك لتعلم ان الجسم اذا خلي وطبعه ولم يعرض له من خارج
تاثير يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين
وانه فيه طبيعة تقتضي ذلك وانما خص البيان بهما لان
احدهما وهو الموضع مختلف للاجسام والثاني وهو الشكل متشابه
وسائر الاعراض المذكورة يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها
لا يخلو اما عن التشابه او عن الاختلاف فقال ان الجسم واراد
به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات
لا موضع له وقال اذا خلي وطباعه ولم يقل وطبيعته لان
الطبيعة على بعض الوجوه لا يتناول الفلكيات والطباع يتناولها
واشترط ان لا يعرض له من خارج تاثير غريب لان التاثير
الغريب ربما يقتضي للجسم موضعا او شكلا قسريا كتاثير
الحرارة والاناء المكعب في الماء فان احدهما يصعده والثاني
يكعبه وقال لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين .

لان

لان المطلق مما يقتضيه الامر المشترك بين الجميع واما المعين
فانما يقتضيه الطبيعة الخاصة المط اشا بها وفي بعض النسخ
لم يكن له بد من وضع معين وعلى تقديره يكون الوضع هو
الهيئة العارضة للجسم بسبب نسب اجزاء الجسم الى غير
الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه
تاثير غريب من خارج وعلى الوجه يكون الحكم كليا لان محدد
الجهات ايضا له وضع الا ان ذكر الشكل يغني عن ذكر
الوضع بذلك واما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم
بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر تقتضيه الجسمية الحالة
في الهيولى على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطبايع المختلفة فاذن
لا وجه لحمل الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن
في طباع الجسم مبدا الاستيجاب ذلك وذلك لان وجود
العارض للشي يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العروض
والسبب يكون اما خارجا او غير خارج وفي هذا الموضع
لا يمكن ان يكون خارجا لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر
فيه خارجا عنه وبقي الجسم وحده غير منفك عن هذا
العارض فاذن السبب غير خارج وهو يكون اما امرا مشتركا
فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية او امورا مختلفة يختص
كل واحد منها ببعض الاجسام والاول يقتضي ان يشترك
الجميع في اقتضاء الموضع المعين وليس كذلك فاذن هي امور
مختلفة غير خارجة من الجسم وهي طبايع الاجسام فاذن
في طباع الجسم شي هو مبدا استيجاب ذلك الموضع المعين
والشكل المعين وانما قال مبدا استيجاب ذلك ولم يقل
مبدا ذلك او مبدا وجوب ذلك لان الحصول في الموضع
المعين والتشكل بالشكل المعين ربما يزيلهما القسر كذلك .

كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما يقتضيه طباعه
منهما عند زوال القاسر ولو كان الطباع مبدا لهما او لو لحوق لزمهما
لزال عند زوالهما لكنه لما كان مبدا للاستيجاب كان في
جميع الاحوال يستوجبهما قوله وللبسيط مكان واحد يقتضيه
طبعه لما فرغ من بيان ان كل جسم يقتضي موضعا وشكلا
بحسب الطبيعة على الاجمال شرع في التفصيل وبدا بالموضع
واعلم ان الجسم اما بسيط واما مركب والبسيط لا يمكن ان
يقتضي الا مكانا واحدا لما مضى ولما لم يكن للبسيط جزء الا بعد
وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الا كذلك والسبب الذي يقتضي
تجزية المتمكن يقتضي تجزية المكان فمكان الجزء هو جزء مكان
الكل واما المركب فلا مكان يختص به في اصل الابداع لان
التركيب امر يعرض بعد الابداع وايجاد مكان على سبيل الابداع
قبل التركيب يطلبه المركب اذا حصل يقتضي وجود الخلاء
حالة الابداع وهو ممتنع وايضا لو طلب البسيط بعد طريان
التركيب عليه ذلك المكان المفروض لوجب خلو مكانه الاول
وهو محال وايضا لما كان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود
الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسائط
فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها ولذلك
لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعينها وتقريره
ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق
او لا يكون والثاني لا يخ اما ان يكون الاجزاء التي امكنتها في جهة
واحدة كالماء والارض مثلا على الباقية وح يكون تلك الاجزاء
معا غالبة بحسب طلب جهة المكان او لا يكون فالمركبات
بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه
الغالب فيه بحسب مكانه اذ لا غالب فيه مطلقا لكن فيه

غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذي
لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار
المذكور فهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي
المجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك
يقتضي بقاؤه ثم كالحديدة التي يجذبها قطع متساوية من
المغناطيس عن جوانبها وفي بعض النسخ وانا تساوت المجاذبات
عنه وبيانه ان الجزئين المتساويين من النار والارض مثلا
اذا تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكانه فانهما يفترقان
ويقصد كل جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركبا
على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكان صاحبه فانهما يتجاذبان
ويقفان بالضرورة هناك فالوقوف في مكان التركيب انما يكون
اذا تساوت المجاذبات عن المركب والرواية الاولى اصح
لان على تقدير الاخيرة كان يجب ان يقول منه لا عنه
فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد
بسيط وثلثة مركبة وتعين مكان كل واحد منها بحسب
الطبع او التركيب فحصل ان كل جسم من شانه ان يكون في
مكان فله مكان واحد وانما حذف القيد المذكور لدلالة
الكلام عليه قوله ويجب ان يكون الشكل الذي يقتضيه
ولما فرغ عن بيان تفصيل المكان شرع في الشكل واقتصر
على البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكون
المقتضي لذلك وهو ان طبيعته واحدة وكون القابل واحدا
وامتنع ان يكون تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفا
ولم يذكر اشكال المركبات لانها تختلف اختلاف انواع
النبات والحيوان والكلام في ذلك يستدعي بسطا فهو بحسب
التركيب البتة فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة للبسائط

البسيط مستديرا والا لاختلف هيئته في مادة واحدة عن قوة واحدة

بحث الشكل الطبيعي

دالة على اختلاف طبايعها فلتكن الاشكال المتشابهة دالة
على اشتراكها في طبيعة واحدة قلنا علل المعلولات المختلفة
يجب ان يكون مختلفة اما علل المتشابهة لا يجب ان يكون
متشابهة لان العلل المختلفة قد يكون متشابهة المعلولات
فان قيل يلزم على ذلك ان الاشكال كما يمكن استنادها الى
الطبايع المختلفة يمكن استنادها ايضا الى الجسمية المشتركة فيها
قلنا سهما من حيث هي مطلقة كذلك اما من حيث هي متعينة
متاخرة عن المقادير التي تختلف باختلاف الطبايع ولذلك كانت
مستندة الى الطبايع ولقايل ان يقول فاذا كانت اجزاء الارض
ليست مستديرة مع انها بسيط والقول بان استدارتها زائلة
بالقسر ويبوستها مانعة من العود اليها يقتضي ان يكون طبيعة
واحدة مقتضية لشي ولما يمنع من حصول ذلك الشي والجواب
ان ذلك انما وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات
شكلا واقتضت كيفية حافظة للشكل فاقتضاوها بتلك
الكيفية لا يخالف اقتضاءها الشكل بل هو موكد له لو خليت
وطبيعتها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية صارت
الكيفية حافظة للشكل القسري فهي مانعة عن العود الى
الشكل الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها عن الحالة
الطبيعية من وجه وبقائها عليها من وجه واعترض
الفاضل الشارح بان الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينا
مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان يكون الاجسام
لا تقتضي مواضع واشكالا متعينة مع استحالة خلوها عنهما
والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع
الذي هو هيئته بسبب نسبة الاجزاء الى الغير اصلا
لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا بانه لا يقتضي وضعا معينا

والجسم

والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضي مكانا وشكلا معينين
ولذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا بان متممات الافلاك
والنقر التي يرتكز فيها التداوير والكواكب من الافلاك
مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما يقتضيه الاستدارة
وانتم لا تجوزون حصول ذلك الاختلاف بالقسر وبان
القوة المصورة ان كانت بسيطة فمحلها اما بسيط او مركب
والاول يقتضي ان يكون شكل الحيوان كرة والثاني يقتضي
ان يكون مجموع كرات بعدد البسائط التي في المحل المركب وان
كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى في محل واحد
وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز
ان يكون مع طبايع بسائط الاجسام ما يمنعها عن ذلك
وان كانت في محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع كرات
والجواب عن الاول ان اتصال الصور الكمالية ببعض
البسائط في فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العلل الفاعلية
غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب تعود
الى العلل القابلية في الفطرة الثانية غير ممتنع فان الكائن
نباتا او حيوانا في هذه الفطرة انما يتصل به صور كمالية نباتية
او حيوانية مع بقاء صورة اجزائه العنصرية بحسب مزاجه
كذلك لا يبعد ان يتصل في الفطرة الاولى ببعض الافلاك
المستديرة صورة كمالية تفرز من ذلك الفلك يختص بها هي
فلك خارج المركز او تدوير او كوكب مع بقاء الصورة الاولى
المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب
امر في العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك
ان يبقى من الفلك الاول متمم او نقرة متصورة بالصورة
الاولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة وعن الثاني ان

القوة المصورة على تقدير بساطتها وتركب محلها وعلى تقدير
تركبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا تقتضي كون الحيوان
مجموع الكرات لان حكم الشيء حال الانفراد حكمه حال التركيب
مع الغير ونحن ما ادعينا الا ان القوة الواحدة في المحل
المتشابه تفعل فعلا متشابها ولم يلزم من ذلك انها تفعل في
اجزاء المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لان المنفعل ههنا
ليست هي الاجزاء وافرادا بل المركب الذي هو المحل وكذلك
لم يلزم ان القوة المركبة تفعل فعل بسائطها لان المجموع
فاعل واحد كثير الآثار بحسب البسائط التي هي كالآلات
لها ليس علة فاعلة متشابهي الافعال قوله الجسم له
في حال تحركه ميل يريد اثبات الميل وبيان احواله والميل
هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا ومحرك الجسم انما يحرك
بتوسطه وسبب احتياجه الى ذلك ان الحركة لا تخلو عن
حد ما من السرعة والبطوء لان كل حركة انما تقع في شيء ما
يتحرك المتحرك فيه مسافة كانت او غيرها وفي زمان وما قد يمكن
ان يتوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك الزمان
فيكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه فيكون ابطأ
منها فان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد
من السرعة والبطوء هي شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة
للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة
لها فما هو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه بطوء بالقياس
الى آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية
وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف
كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها
واحدة كان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا

لا يكون

اثبات الميل الطبيعي

لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب
اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني في الكبر والصغر
او الكيف اعني التخلخل والتكاثف او الوضع اعني اندماج
الاجزاء وانفشاشها او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه
كحال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر
هو الميل ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا الامر محسوس في
الحركة الاينية بحسب الممانع ويوجد عند الحركة كما يجده
الانسان من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه بيده تحت
الماء وكما يجده من الحجر اذا سكن في الهواء فالشيخ اشار الى
وجوده بقوله الجسم له في حال تحركه ميل ولم يورد حجة
على وجوده لكونه محسوسا بل اشار الى وجوده محسوسا بقوله
يحس به الممانع واشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله
ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه اي يضعف
بالقياس الى قوة الممانع اما بالرواية الاخرى فيكون قوله
وان تمكن من المنع اشارة الى امكان وجوده والاحساس
عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرته الحركة وقوله
الا فيما يضعف ذلك فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف
قوله وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه لما كان
الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما كان منقسما الى
اقسامها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى ما يحدثه
الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل
النبات عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند انبعاثه
الارادي الى جهته ومنه ما يحدث من تأثير قاسر خارج
من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس وانما يختلف
الاجسام في قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الامور التي

وغيرها فالاختلاف الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة
الميل الطباعي وضعفها وهو ان يكون الاقوى بحسب الطبع
كالحجر العظيم اكثر امتناعا عن قبول القسري والاضعف اقل
امتناعا وما عدا هذا الاختلاف يكون بالاسباب الخارجية
وذلك كون الاضعف اكثر امتناعا اما لعدم تمكن القاسر
منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الموانع كالتبنة
او لتخلخله الذي لاجله تتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة
او لغير ذلك ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان
من الممتنع ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معا بالذات لان
الحركة الواحدة تقتضي توجها الى مقصد ما ويلزمه عدم التوجه
الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معا يلزمهما التوجه
وعدمه الى كل واحد من المقصدين معا ويمتنع ان يقتضي
الشيء شيئا وعدمه معا فكان من الممتنع ان يوجد ميلان
مختلفان في جسم واحد بالفعل بلى كما يجوز ان يجتمع في
جسم حركتان احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة
الشخص في سفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض
كذلك يجوز ان يوجد ميلان كحجر يحمله الانسان ويمشي فانه
يحس بثقله وهو ميله بالذات وبخرق الهواء منه وهو ميله
بالعرض الذي هو للانسان بالذات فاذا طرأ على جسم ذي
ميل طبيعي بالفعل ميل طبيعي بالفعل ميل قسري فتقاوم السببان
اعني القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة
مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم ياخذ الموانع
الخارجية الطبيعية معا في افنائه قليلا قليلا ويقوى
الطبيعة بحسب ذلك ويأخذ الميل القسري في الانتقاص
وقوة الطبيعة في الازدياد الى ان تقاوم الطبيعة الباقي

من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم يحدث الطبيعة
ميلها مشوبا باثار الضعف الباقية فيها ويشتد الميل
بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل
القسري قريبا من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة
واذا تقرر ذلك فنقول قول الشيخ وقد يكون من طباعه
اشارة الى الميلين الطبيعي والنفساني قوله وقد يحدث فيه
من تاثير غيره اشارة الى القسري قوله فيبطل المنبعث عن
طباعه الى ان يزول فيعود السعادة اشارة الى امتناع اجتماع
الميلين وابطال القسري للطبيعي وعوده عند زوال القسري
كما نشاهد في الحجر المرمي حالتي صعوده وهبوطه ومثل ذلك
بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها
لتصور كيفيته التقاوم المذكور فانه كما لا يجتمع في الماء
حرارة وبرودة بل يكون ابدا متكيفا بكيفية متوسطة بين
غايتي الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة اميل الى هذه
ويسمى حارة وتارة اميل الى تلك ويسمى برودة وتارة متوسطا
بينهما ولا يسمى باسمهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة
والطبيعة المبردة كذلك ههنا لا يجتمع في الجسم ميلان
بل يكون ابدا ذا حالة بين الميل القسري الشديد والطبيعي
الشديد تارة يسمى بالميل المنسوب الى القسر وتارة بالمنسوب
الى الطبع وتارة تعدمهما معا وذلك بحسب تفاعل الميل
القسري والطبيعة كما كان فعل الطبيعة المائية عند
وجود العرض الذي تقتضيه وهو البرودة حفظه عند
وجود ما يضاده كالحرارة افناؤه عند الخلو منهما ايجاد البرودة
كذلك فعل الطبيعة في الجسم ما دام مفارقا لحيزه عند
وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود ميل غريب

تخالفا فنا وه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعي
ه وهذا ما ينبغي ان يتحقق ليندفع الاشكال التي تورد في هذا
الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين لكان الحجران المتساويان
اللذان يرميهما قوي وضعيف متساويين في الصعود ولكان
وقوف حبل تجاذب بطرفاه تقويين متساويتين ممتنعا قوله
وانما تكون للميل لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت
فالميل الطبيعي اما نحو الفوق وهو الخفة واما نحو السفل
وهو الثقل وهما بسيطان وما يقتضيه النفوس النباتية
والحيوانية تكون لحركاتها وجهات حركاتها قوله فاذا كان
الجسم الطبيعي لما كان الميل الطبيعي الى جهة انما يوجد
عند الخروج عن المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعية كالحركة
وجب انعدامه عند العود اليه وهو حال السكون بالطبع
فان الواصل الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله اليه ولم يكن
له ميل عنه فاذن هو عديم الميل واعترض الفاضل الشارح
على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض
فقد يحس ميله واجاب عنه انما يكون في مكانه الطبيعي
حين يكون في مركز العالم والحق في ذلك ان المكان الطبيعي
ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما والا فلا شيء من الارض
في المكان الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث
تطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل
ما دام منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس
جزءا من ذلك المكان واذا صار متصلا بها بالفعل انعدم
ميله وصار مكانه جزءا من مكانها قوله وكلما كان الميل الطبيعي
ه لما ذكر الميلين اعني القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما
وبين حال الطبيعي منهما اراد ان يبين حالهما عند التعارض

السببين فاشار الى الاختلاف الذاتي المذكور لسائر ما يجي
من الكلام عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري
افتر وابطا الى الحال الحادثة عند تقاوم السببين كما قررناه
اشاره الجسم الذي لا ميل فيه بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا
قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا والا فليتحرك قسرا في
زمان ما مسافة وليتحرك مثلا في تلك المسافة بين بيان
ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدا ميل ما بالطبع
وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لا بد لها من ثلثة
اشياء مسافة وزمان وحد معين من السرعة والبطوء فنقول
ههنا اذا اتفق كل واحد من هذه الثلثة واختلف الباقيان
فقد تعرض بين المختلفين تناسب ما وبيانه بالتفصيل
ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطوء تقطع مسافة
طويلة في زمان طويل وقصيرة في قصير فيكون نسبة المسافة
الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي والمتحركان
في المسافة الواحدة تقطعها مجد اسرع في زمان اقصر ومجد
ابطأ في زمان اطول فيكون نسبة السرعة الى البطوء
كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان
الواحد تقطع مجد اسرع مسافة اطول ومجد ابطأ مسافة
اقصر فيكون نسبة السرعة الى البطوء كنسبة المسافة
الطويلة الى القصيرة ومتبين من ذلك ان الطول في المسافة
والقصر في الزمان بازاء السرعة ومقابلهما بازاء البطوء
واعلم انه لا يمكن ان يقال الحركة بنفسها تستدعي شيئا
من الزمان والمسافة وبسبب السرعة والبطوء تستدعي
شيئا آخر لانا بينا ان الحركة تمتنع ان توجد الا على حد
ما من السرعة والبطوء تستدعي شيئا آخر لانا فهي مفردة

آخر فيه وما نعته ومع ان تحركها في زمان اطول
ولا يكون بسبب ضعف من ذلك الميل يقتضي وبنزل ذلك
الزمان عن ذلك المتحرك مسافة نسبته الى المسافة
الاولى نسبة زمان الحركة الى الميل الاول وعدم الميل
فيكون مثل زمان عدم الميل يتحرك بالقسري
مثل مسافته ويكون حركتا متساويين في
ما نع فيه وعدمه في ما نع فيه متساوي
الاحوال في السرعة والبطوء

غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا والحركة
تنقسم الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تحدد
النفس حالها من السرعة والبطوء المتخيلين لها بحسب الملائمة
وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل تحصل الحركة السريعة
والبطيئة واما غير النفسانية التي مبداها طبيعة او قسر
فتحتاج الى ما تحدد حالها لكن اذ لا شعور ثمة بالملائمة
وغيرها فهي بحسب ذاتها تكاد تحصل في غير زمان لوا مكن
واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما تحدد ميلا يقتضيها
وحالا تتحدد بها ولا يتصور ذلك الا عند تعاوق بين
المحرك وغيره فيما يصدر عنها وذلك لان الطبيعة لا يتصور
فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على اتم ما يمكن
ان يكون لا يقع ايضا بسببه تفاوت والميل في ذاته يختلف
فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه اعني الحد
المذكور من السرعة والبطوء يكون لشيء آخر اما خارج عن
المتحرك او غير خارج وهو الذي يسمونه المعاوق اما الذي
من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء
والماء بالرقة والغلظ واما الذي ليس من خارج فهو لا يمكن
ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي
شيئا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذي يعاوق
القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدا الميل
الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني
الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة
ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال
هاتين الحركتين زمانا تارة على امتناع عدم معاوق خارجي
فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق

داخلي

داخلي فاثبتوا مبدا ميل طبيعي في الاجسام التي تتحرك
قسرا وهي مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال في المسئلتين
ان اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة
والبطوء كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء
البطوء فكان نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة
كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافؤ اعني القلة في
احدهما بازاء الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان الى
الزمان على التساوي اعني القلة بازاء القلة والكثرة بازاء
الكثرة واذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة يقطع
مسافة في زمان وآخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة
في زمان اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة
الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم
المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة
وعدمها الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة لا في زمان بل في
آن لا ينقسم وهو ايضا محال لما مر فهذا تقرير مقاصدهم
في هذا الباب واعترض على ذلك طائفة من المتاخرين
كالشيخ ابي البركات البغدادي وغيره مما ذكره الفاضل
الشارح وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب
المعاوقة زمانا فيستجمعها واجدة المعاوقة ويختص باخ
فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع
الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها
ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه
ولا يلزم على ذلك الخلف ولا الخ واقول الحركة بنفسها
لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد
من السرعة والبطوء في زمان كانت بحيث اذا فرض

وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت
لا محالة اسرع او ابطا من المفروضة فكانت مع حد من
السرعة او البطوء حين فرضناها لا مع حد منهما هف ولنرجع
الى المتن فالدعوى المذكورة في الكتاب ان الجسم الذي لا مبدا
ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه
ان امكن فليتحرك مع عدم مبدا الميل الذي هو المعاوق الداخلي
مسافة ما في زمان وليتحرك مثلا في تلك المسافة جسم آخر
فيه مبدا ميل ومعاوقة ما ولنفرض انه يتحركها في زمان اطول
وليكن جسم ثالث فيه مبدا ميل ومعاوقة اقل على نسبة
تقتضي ان يقطع في مثل ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة اطول
من المسافة الاولى على نسبة زمان ذي الميل وعديم الميل
لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة
كنسبة الميل القوي الى الضعيف فيكون في مثل زمان
عديم الميل يتحرك مثل مسافته لان نسبة الزمان الى الزمان
كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف واما الحاجة بسبب
الزمان فسنذكره من بعد واعترض الفاضل الشارح بعد
ذلك بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوي ربما لا يكون
كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم تنقسم بانقسامه
قلنا لعل القوة المؤثرة انما تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا يتوزع
عليها بل تنعدم عند التجزية وايضا فان دل ذلك على احتياج
الحركة القسرية الى معاوق فقد دل ايضا على احتياج الطبيعية
اليه واعاد ما ذكره بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون
في الاجسام الطبيعية مبدآن لميلين متخالفين يعوق كل
واحد منهما الآخر ثم قال فان قلتم معاوقة القوام كافية
هناك قلنا فليكن ايضا كافية في القسرية ثم قال ويلزم

من ذلك بعينه ان يكون في الفلك ايضا معاوق لا يرسمها
في الجميع والزمنه محالات والجواب عن الاول ان من
القوى الجسمانية ما يحل في موادها وينقسم بانقسامها وفي انقسا
الجزء والكل فيهما وهي كالصور والطبايع ومنها ما يحل في
جملة ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء
من الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول
والاعتراض بمنع الممنوع عن التاثير بسبب الصغر غير وارد
لانه بسبب مانع خارجي وقد اشترط في الغرض المذكور عدم
الموانع الخارجية وعن الثاني انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية
ايضا الى معاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق
داخل الجسم البتة بل هو محال في الطبيعية كما مر فهو هنا
من خارجه فاذن معاوقة القوام كافية هناك واما في
القسرية فلولا ان الحجة بعينها تمت مع فرض التساوي في
القوام واما في الفلكيات فلا يلزمها ذلك لما بينا من الفرق
اشارة يجب ان يتذكر هاهنا انه ليس زمان لا ينقسم
لو كان زمان لا ينقسم لما كان يجب له الى الزمان المنقسم
نسبة كما لا نسبة للنقطة الى الخط وح ان كانت حركة
عديم الميل واقعة فيه وحركة ذي الميل في الزمان المنقسم
لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب وهم وتنبيه
ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع
او وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من
الاجسام اتفق له في ابتداء حدوثه من محدثه او اتفق له
من اسباب خارجة لا يعرى اياه وضع او شكل صار اولى
به كما يعرض لكل مدرة ان يصير مكانها مختصا به فلم قلت ان
الجسم يقتضي بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا الوهم

[illegible marginal note, written diagonally in the lower left margin]

يسكك في ذلك وانما اخره الى ذلك الموضع لانه لما ذكر استيجاب
الجسم للوضع والشكل اراد ان يذكر الامور الطبيعية معا
فذكر بعقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر قوله على حكمه
الاول وتقريره بحسب ما في الكتاب ان يقال ليس يجب ان
يكون ذات كل جسم هي المقتضية له بموضع او شكل او وضع
والوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال
موضع او وضع ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل لفظة
اولانه يعم الاجسام كلها وذلك لان من الجائز ان يخصص
محدث الاجسام كل جسم في ابتداء حدوثه بمكان او وضع
وشكل على سبيل الاتفاق او لاجل اسباب خارجة اتفاقية
لا يتعرى الجسم عنها كارادة المحدث او مصلحة ذلك الجسم
او ترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان
والشكل بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد
بعد وجوده كما مر في المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث ما
انتقل منها الا بسبب ناقل عما كان عليه الى موضع او شكل
خصصه الناقل به وذلك كما يعرض لكل مدرة من الارض
ان تصير مكانها الجزئي مختصا بطباعها دون مكان مدرة
اخرى بسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصاله عن الارض
وحصوله في موضعه على ما هو عليه وان كان ذلك بمعونة
ذاتها لانها لو لم يكن قابلة للفصل في ذاتها لما امكن لذلك
السبب ان يفصلها من الارض ثم تلك المدرة مع اختلاف
احوالها لا ينفك عن مكان طبيعي جزئي بها لا بحسب استحقاق
تقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن
فيه كذلك اي يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم
طبيعيا فهو غير منفك عنه لا بحسب الاستحقاق المذكور

يختص

مطلقا

مطلقا بل بحسب الامور المذكورة وكذلك الشكل فهذا
تقرير الوهم والتنبيه على الجواب بان كل شيء فقد يمكن
فرضه منفردا عن كل ما يلحقه من خارج بحسب مهيته
ووجوده فاذا فرض كل جسم كذلك وانظر فيه تجده محتاجا
الى وضع معين وشكل معين ويلزمك ان تحكم بانه لذاته
يقتضيهما وانما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم
كليا مناقضا للتشكك ولما قال كل جسم لم يذكر الموضع واقتصر
على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام وليس
مما يلزم الجسمية ثم قال واما المحدث وقد خصه بالذكر
لامكان ان يقع التشكك به اكثر فانه لن يخص الجسم بمكان
دون مكان اما لترجيح يرجع اما الى الجسم كاستحقاق لوجه
ما لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى
المحدث كداع مخصص واما الى غيرها كالاتفاق والاول هو
المط والثاني والثالث من اللواحق الغريبة التي اشترطنا
قطع النظر عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن
انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب
نادر وجوده ولا يفطن له فينسب الى الاتفاق وستعلم
ان كل ممكن فله سبب اشارة الجسم اذا وجد على حال غير
واجبة من طباعه لحصوله عليها ٥ احوال الجسم لا يخ اما ان يجب
بحسب طبعه او لا يجب بل يمكن والواجبة بحسب طبعه
لا يمكن ان يتبدل ويزول وغير الواجبة انما يحصل للجسم
بحسب علل فاعلية تقتضيها فتلك الاحوال قابلة للتبديل
والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست قابلة لها بالنظر
الى عللها ما دامت مانعة عن التبديل والزوال فاذا كانت
الحال في الموضع والوضع هذه امكن انتقال الجسم عنهما باعتبار
طبعه فامكن ان يزيله قاسر عن ذلك الموضع والوضع فكان

من الامور الامكانية ولعلل فاعلية ويقبل التبدل
فيها من طباعه الا لما نعوا ذا كان هذه الحالة في الموضع
والوضع امكن الانتقال عليها بحسب اعتبار الطبع
فكان فيه مبلغه

فى ذلك الجسم مبدا ميل الطبع للجهة المذكورة واعلم ان حصول
كليات الاجسام فى مواضعها الطبيعية واجب لعلل تقتضيها
الاصول فانتقالها عنها غير ممكن واما جزئيات العناصر فحصولها
فى اماكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان انتقالها عنها ممكنا
بل واقعا والوضع بمعنى المقولة للفلك غير واجب فزواله عنه
ممكن وهذا اصل مفيد فى نفسه ويبتنى عليه ما يتلوه اشارة
الجسم المحدد للجهات ليس لبعض اجزائه التى يفرض اولى بما عليه
من الوضع والمحاذاة ه يريد اثبات مبدا ميل مستدير لمحدد
الجهات فقال ليس لبعض اجزائه التى يفرض لانه قد عرض فيما مضى
بما دل على امتناع ان يكون لمحدد الجهات اجزاء بالفعل وقال
اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة ليعلم ان الوضع الذى
هو ممكن هو الهيئة التى يعرض بحسب نسب اجزائه الى ما هو
داخل فيه وهو محاذاتها له والحجة ان هذا الوضع انما يعرض
من تاثير غريب فاذن ليس بواجب بحسب طباعه فهى نفسه
لما مضى والنقلة عنها جائزة فالميل فى طباعها واجب وهو المستدير
لا المستقيم واعلم ان وجود مبدا ميل مستدير فى جرم بسيط
يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه
ولا يمكن ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل
مستقيم او مركب يمتنع وجوده عند المحدد ووجود مبدا الميل
وعدم العائق يدلان على وجود الميل بالفعل المستلزم لوجود
الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك فى هذا الموضع وسيشير
فى موضع يليق به والفاضل الشارح اورد هنا من نفسه حجة
وهو ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال
فليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم اضاف
الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة
لتشابه اجزائه فى الهيئة ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة

فيه

ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان اما ان يكون
بحسب ذات الشى فقط واما ان يكون بحسب حصول الاستعداد
التام والاول لا يوجب الحركة المستديرة لان امكان احتراق
القطن لا يقتضى سبب الاحتراق فيه والثانى غير معلوم لان
العلم يتوقف على العلم بان فيه مبدا ميل مستدير واعترض ايضا
بان العناصر بسيطة فاذن يجب ان يتحرك على الاستدارة واعترض
ايضا بان الاجزاء التى يدور الفلك عليها كسائر الاجزاء التى
لا يدور عليها مما لا يتناهى فلو لزم من تشابه اجزائه صحة الحركة
عليه لزم صحة حركته بحركات مختلفة غير متناهية وان يكون
له ميول لا يتناهى بحسبها واورد اعتراضات اخر بعضها فى حكم
المكرر وبعضها يبطل بما يحقق من الاصول المذكورة واقول
فى الجواب عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشى يكفى فى هذا
المط لان مع ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة
يمكن فرض التحريك القسرى المقتضى لوجود الميل بالطبع وعن
الثانى ان العناصر ليس فيها مبدا ميل مستدير لمانع ذاتى
غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة
المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتى
من الحركة المستديرة وانما انحصر الموانع فى هذين لان الحركات
البسيطة منحصرة فى ثلثة حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه
فالميول البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير
وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستدير
عليه الفلك من سائرها يجب ان يكون بحسب مخصص
عائد الى محركه اذ المتحرك بسيط وهذا حكم يوجبه العقل وان
لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجد متحركا على وضع
ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص

بعينه يجب ان يكون مانعا عن الاستدارة على سائر الاوضاع
لامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد تنبيه
وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يكون بحسب تبدل
حال الاجزاء بعضها عند بعض بل بحسب نسبته اما الى شيء
من داخل معناه ما ذكرناه مرارا وهو ان الوضع المتبدل باي
معنى هو تنبيه وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك
تبدل نسبة محدد الجهة ان يكون عند المتحرك كفلك من الافلاك
المتحركة تحته على تقدير كون محدد الجهات يكون عند ساكنا
على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق
بل بشرط ان يتخالفا في شيء من الحركة او القطبين او المركز اما اذا
توافقا في الجميع فلا ويكون عند الساكن كالارض على تقدير
كون محدد الجهات متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير
كونه ساكنا البته ولما ثبت امكان تحرك محدد الجهات فاذن
تبدل نسبته لا يجب عند متحرك على الاطلاق بل بحسب
شرط ما ويجب عند ساكن على الاطلاق قال الشارح الجسم القابل
للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد الى جسم آخر يكون عنه
مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه ويكون
احد المكانين خارجا عن الآخر فان كان حصول الصورة الثانية
له في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا له يريد بيان ان كل
ما يجوز عليه الكون والفساد ففيه مبدا ميل مستقيم والكون
والفساد هما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور
المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة وسيجي بيان اثباتها في
جزئيات العناصر وتقرير المط ان الجسم القابل للكون والفساد
يكون قبل الفساد نوعا آخر وبعد الكون نوعا آخر وكل نوع بسيط
يقتضي مكانا خاصا بحسب طبيعته النوعية على ما مر

ويستحيل

ويستحيل ان يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا
وعلى هذه المسئلة بناء هذا المط وهي في الاجسام المقتضية
للميول المختلفة ظاهرة فان الميل البسيط يكون اما نحو المكان
الطبيعي او نحو الوضع الطبيعي لا نحو المكان الطبيعي واما على
الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة بان يقال الطبايع المختلفة
لا تقتضي من حيث هي مختلفة شيئا واحدا والشيخ عرض بذلك
في قوله لاستحقاق كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون احد
المكانين خارجا عن الآخر ولنعد الى تقرير المط فنقول ثم حال
هذا الكائن لا يخ اما ان يكون بحسب الصورة الثانية التي هي
الكائنية في مكان غريب او لا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي
وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان في هذا المكان قبل لبس
هذه الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة غريبا مزاحما
للجسم الذي مكانه هذا المكان وانه قد زحمه وغلبه واخرجه
من مكانه بالقسر حينئذ حتى حصل هو في مكانه هذا فاذن
الجسم المتمكن في هذا المكان بالطبع قابل بجوهره للنقل عن
مكانه ويلزم من ذلك ان يكون فيه ميل مستقيم والا فكيف
يخرجه عنه وانما قال بجوهره متمكن هذا المكان قابل
للنقل ولم يقل فهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث هو
لشخص لم ينتقل بل انتقل قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه
فقد بان ان الكل كائن وفاسد ففيه مبدا ميل مستقيم هو
وتنبيه فان تشككت وقلت يكون لذلك المتمكن لصوق الجسم
الذي له الوهم هو ان يقال انه اوجب الانتقال على كل
كائن وفاسد وذلك ليس بواجب لان التكون يمكن ان
يقع على وجه لا يحتاج فيه الى الانتقال وهو ان يكون الجسم
الكائن قبل تكونه ملاصقا للنوع الذي صار منه بعد تكونه

انتقل الجسم في تكونه فقد اوجب الانتقال ان يقع خارج مكانه فان اللصوق ليس هو المكان بل الحاوي

كالجزء من الماء المماس لسطح الهواء فانه اذا صار هو آء صار
متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه على الحق
بان يقال اللاصق هو الذي يكون في مكان يجاور مكان
الملصوق ومجاور الشيء غيره لم يكن حينئذ في ذلك المكان
فاذن انتقاله اليه واجب ويتحقق ذلك بان يقال مكان
اللاصق اما طبيعي للكائن او غير طبيعي والقسمة مترددة
والبيان المذكور بعينه عليهما عائد اشارة الجسم الذي في
طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم
لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجيها الى شيء وصرفا
عنه وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا مبدأ مفارقة فيه صعه
هذه الاشارة مشتملة على مسئلتين احديهما كلية والاخرى
جزئية فالاولى ان الجسم البسيط ممتنع ان يجتمع في طباعه
ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه ما مضى وهو ان الطبيعة
الواحدة لا تقتضي امرين مختلفين وعبر عنه بعبارة اخص
بهذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي
توجيها الى شيء اي بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اي بالمستديرة
وعليه سؤال مشهور وهو ان الجسم الذي في طباعه ميل
مستقيم قد يقتضي الحركة عند لا حصوله في مكانه وقد يقتضي
السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان تقتضي جسم ميلا
مستقيما عند احدى حالتيه وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى
وذلك لان الطبيعة الواحدة انما تقتضي امرين بانفرادها
اما بحسب اعتبارين فقد تقتضي والجواب عنه ان اقتضاء
الحركة والسكون بالحقيقة شيء واحد تقتضيه الطبيعة
الواحدة وذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي فقط
فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة محصله

وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم ومعناه انه لا يستلزم
حركة فهو اذن ليس شيئا آخر غير ما اقتضته اولا واما
اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان
الطبيعي انه قد يوجد احد منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه
وايضا في الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة
ولذلك استندت احدى الحركتين الى الطبيعة بخلاف
الاخرى فاذن ليس مبدأهما شيئا واحدا واما المسئلة
الجزئية فهي ان محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك
لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون
فيه معه ميل مستقيم والثاني انه لا مبدأ مفارقة فيه صعه
وانظر ايضا في قوله وقد بان ايضا يدل على الاستدلال بهذا
الطريق استدلالان وقد يتفرع على هذه المسئلة عدة
مسائل الاولى ان ايجاد محدد الجهات من موجده انما يكون
على سبيل الابداع اي لا عن شيء لا على سبيل التكوين عن شيء
والثانية انه لا يفسد الى شيء آخر يتكون عنه وذلك لامتناع
الكون والفساد عليه ثم قال بل ان كان له كون وفساد
فعن عدم واليه والفائدة فيه ان الكون والفساد قد
يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء ايضا اي
على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير ان
يكون هيولى قبل الوجود وبعده فبين الشيخ انه لا يمتنع
في هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد
الجهات بل يمتنع عن اطلاقها بالمعنى الاول الثالثة انه لا يجوز
الخرق والالتيام عليه وذلك لانهما يستدعيان حركة
لا جزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولهذا لا ينخرق
واشار بلفظة هذا الى قوله لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله لا يتكون.

ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد
من حيث الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية
لانها لا توجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة واشار
الى ذلك بقوله ولا ينمى فان النماء هو الازدياد الطبيعي للجسم
بسبب دخول اجزاء شبيهة به بالقوة فيه والذبول ضده
وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج الجسم
عن مكانه او تخليته عن بعض الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة
الكيفية واشار اليه بقوله ولا يستحيل ثم قيده بقوله
استحالة يؤدي الجوهر كتسخن الماء المؤدي الى فساده وكونه
الهواء منه لا لان سائر الاستحالات جائزة عليه بل لان
امتناع سائر الاستحالات لا يتبين بامتناع المستقيمة وظاهر
واقتصر على ذلك واعرض عما يحتاج اليه الى بيان ابسط لانه
داخل في كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه المسئلة التنبيه
على ان محدد الجهات لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا
الحركة الوضعية وتبين من ذلك ايضا ان الحركة الاينية
المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر الذي هو الكون والفساد
بحسب الصور النوعية والخرق والالتيام بحسب الصور الجسمية
عند القائلين بها واقدم من الحركة في الكم والحركة في الكيف
لان امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل
واحدة من تلك وقد بين من قبل ان الوضعية المستديرة
اقدم من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية
المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما يوجد
فيه الحركة المستديرة من السماويات وان لم يتعرض الشيخ
لذلك تنبيه الاجسام التي قبلنا تجد فيها لما تكلم على
الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية اراد ان يتكلم ايضا

على العنصرية فبدا بايضاح احوال الكيفيات الاربع التي
يفعل وينفعل هذه الاجسام بها ولا يوجد خالية عن اجناسها
وهي اوائل الملموسات ووسم الفصل بالتنبيه لانه احال بيان
ذلك على الاستقراء واعتبار احوالها المدركة بالحس والتجربة
فقوله الاجسام التي قبلنا اي العنصريات وقوله تجد فيها اي
ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهيئة للفعل
فالقوى قد مر انها مبادي التغيرات وهي بحسب مهياتها
قد تكون صورا وقد تكون كيفيات وتهيئتها نحو الفعل
هو ان تجعل موضوعاتها معدة للفعل فان الفاعل بها هي
موضوعاتها فالقوة المهيئة نحو الفعل كيف يصير بها موضوعها
معدا للتاثير في شي آخر فهي مبدا للتغيير والقوة المهيئة
نحو الانفعال كيفية يصير موضوعها معدا للتاثر عن شي
آخر فهو مبدا التغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان
وقال القدماء في تعريفهما ان الحرارة كيفية من شانها احداث
الخفة والتخلخل وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات اي
من المركبات دون البسائط والبرودة كيفية من شانها
ان يفعل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفاء
وغيره من الكتب ان المحسوسات لا يجوز ان يعرف بالاقوال
بتمامه الشارحة لان تعريفها بها لا يمكن الا على اضافات واعتبارات
لا نعرفها الا يدل شي منها على مهياتها بالحقيقة فهي لا يفيد
في تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق واما اللذع
فقد عرفه الشيخ في القانون بانها كيفية نفاذة جدا لطيفة
يحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع
صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة
كالوجع الواحد واما التخدير فقال هو نبين العضو بحيث

تصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة باردا في مزاجه
غليظا في جوهره فلا تستعملها القوى النفسانية وبجعل مزاج
العضو كذلك فلا ينفعل بتأثير القوى النفسانية وظاهر ان هذه
الكيفيات فعلية فان اللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية
للنفوذ واللطف وان التخدير يفعل ما يفعله بفرط البرودة
المقتضية لجمود الروح فهما تابعان للحرارة والبرودة انما
خصهما بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات المنتمية الى الحرارة والبرودة
في بابهما فيقاس سائر ما يشبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل
انها تسعة هي الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة
والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة وانها تحدث
من تأثير الحار والبارد والمتوسط بينهما في الكثيف واللطيف
والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينهما على
ما هو المشهور في الكتب الطبية واما الروائح فكثيرة بحيث لا يرجى
حصرها ولذلك لم يتعرض له لكنها جميعا فعليتان لانفعال
مشعري الذوق والشم عنهما والقابل في طبايع الممتزجات
محقق استناد الجميع الى الكيفيات الاول وانما قال الشيخ
ومثل طعوم وروائح كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والروائح لان
التفاهة من الطعوم لا يحس تأثيرها في الذوق وقيد الروائح
بالكثرة لانها غير محصورة قوله وقوة مهيئة نحو الانفعال السريع
قسم الانفعال الى السريع والبطيء لئلا يتشكك في الصلابة
وامثالها في اسنادها الى الانفعال لانها ليست مما لا ينفعل
موضوعه بل هي مما ينفعل بطيئا والرطوبة قد فسرها الشيخ
بانها كيفية تقتضي سهولة التفرق والاتصال والتشكل
واليبوسة بما تقابلها وليس ذلك تعريفا لها لانه لو اراد التعريف
لذكرا ولا تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور

يفسرون

يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون الرطب على
الهواء ويطلقونه على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك
هي الجفاف وقد طال البحث فيه بين اهل العلم وذكر الشيخ
في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم
كما ان الانتقاع هي النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة
عما من شانه ان يبتل ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع
لانه لا يريد ههنا ان يتعرض للبحث ولذلك يامر بالتامل
ولا تستغل بايراد البيانات القياسية والمناقضات لاعتبار
واما اللين فقال انه كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن
ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد
كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله الغمز من الرطوبة
ومما سكه من اليبوسة والصلابة ما يقابلها قال الفاضل
الشارح قيل اللين ما ينغمز تحت الاصبع مثلا فهناك امور
ثلثة احدها الحركة والثاني التشكل والثالث استعداد
قبول الانغماز وليس اللين الا الاخير وكذلك قيل الصلب
هو الذي لا ينغمز وهناك ايضا امور ثلثة الاول عدم
الانغماز الثاني بقاء الشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة
هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق يقاوم وليس بصلب
فاذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال ويرجع
حاصل البحث الى ان اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم
بهما مستعدا للانفعال وعدمه عن الشكل الحاضر وهذا
هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبس فاذن لا فرق
بينهما بحسب تفسيره واقول الرطوبة واليبوسة ينسبان
من حيث الماهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين
لا ينسبان الى المحسوسات بل الى الكيفيات الاستعدادية .

والاستعدادات لا يكون محسوسة من حيث هي استعدادات
والشيخ انما ذكر آثارهما في تفسيريهما لتتعقل عينهما عند
تصور جميعها واما الرطوبة واليبوسة فما عرفهما لكونهما محسوسين
بل ذكر معاني الفاظهما لئلا تقع الاشتباه بينهما وبين ما يجري
مجراهما وقد صرح في الشفاء بان الرطوبة ليست هي سهولة
التشكل لانها غير اضافية وسهولة التشكل اضافية وانها انما
يفسر بها على ضرب من التجوز وايضا اسم الشيء الذي يتركب
مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على
المسمى واستعداد الانحصار مع وجود القوام غير السيال وعدم
التفرق بسهولة غير استعداد قبول التفرق والاتصال بسهولة
فمعنى اللزوجة عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا
الفاضل واما اللزوجة فعلى ما ذكر الشيخ كيفية يقتضي
سهولة التشكل مع عسر التفرق والشيء عند تطلب ويجدب
من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل والسلاسة
والهشاشة اسمان لما يقابلهما وظاهر ان هذه الاربعة
ينتمي الى الرطوبة واليبوسة وهما يقتضيان كون الشيء معدا
نحو انفعال ما اشاره ثم اذا فتشت واجدت التامل وجدنا
قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط
الذي يستبرد بالقياس الى الحار ويستحر بالقياس الى البارد
واعني بهذا انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته ان جسما
عديما لحسه شائع تكون لا لون له ولا رائحة ه الاجسام العنصرية
فقد تعرى عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة
والسبب في ذلك ان احساس الحواس الاربعة بهذه المحسوسات
انما تكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء ولا يمكن ان يتوسط
المتوسط بين نفسه وغيره فاذن كل واحدة من هذه الحواس

لا تدرك المتوسط الذي يتوسط لها بل يجده خاليا عما يدركه
وتلك الاجسام لا تخلو عن الملموسة لانها لا تحتاج الى متوسط
وايضا فلا يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك
سميت الملموسات باوائل المحسوسات ثم التامل والاستقراء
تقتضيان انها لا تخلو عن جنسين من الملموسات احد جنس
الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلي والثاني جنس
الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي والباقية
اما ان تخلو هذه الاجسام عنها واما ان ينتمي عند الاعتبار
الى هذين الجنسين ولذلك سميت هذه الكيفيات اوائل
الملموسات وهي التي بها تفاعل الاجسام العنصرية وينفعل
بعضها عن بعض فيتولد منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة
والمراد من قوله واما الذي لا يمكن فيها اصلا هو الفلكيات
والجسم البالغ ه اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة وتعينها
ولما كان لها بعد كونها اجساما طبيعية اعتبارات منها
انها اسطقسات المركبات ومنها انها اركان يتحصل بنضدها
عالم الكون والفساد وبالاعتبار الاول يبحث عن احوالها
بحسب ما يجري بينها من الفعل والانفعال اللذين هما سبب
التركيب ويستدل بذلك على عددها وبالاعتبار الثاني يبحث
عن احوالها بحسب امكنتها المترتبة وما يجري مجريها ويستدل
بذلك عليها اصلا وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال
بالاعتبار الاول وقد حاذى في ذلك كلام الفاضل ابي نصر
الفارابي فانه قال في مختصر له يعرف بعيون المسائل بهذه
العبارة والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد
البرودة بطبعه هو الماء والجاري هو الهواء والشديد الانعقاد
الارض فنقول في تقريره قدم ظهر ما ان كل واحدة من هذه

فالحار بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض م

الاحسام لا يخلو عن كيفيتين احديهما فعلية والاخرى انفعالية
وبيان الحصر وانتساب الكيفيات الاربعة اليها بحسب الاولويات
الممكنة مشهور لكن لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات
لبعض هذه الاحسام صعبا كالحرارة للهواء واليبوسة للنار
على ما صرح به الشيخ في الشفاء وكان المؤثر عنده في هكذا
الموضع بناء الكلام على المشاهدة والاحكام التي لا تندفع
الا على المتعمق في البحث اقتصر على الاستدلال بما لا شبهة فيه
من هذه الكيفيات واذا وجد الفعليتين في الجسمين اللذين
هما اسد تعاديا من الجميع اعني النار والماء اظهر والانفعاليتين
في الباقين اظهر مثنى بيهما باسناد كل واحدة من هذه اليها
وبدا بالنار فنبه بقوله البالغ في الحرارة على كون الحرارة
كيفية تشتد وتضعف لا صورة تتقوم بجوهرها الذي
لا يختلف واشار بقوله بطبعه الى مصدر تلك الحرارة
اعني الصورة النوعية واورد القضية في صيغة يدل على
مساواة طرفيها ليعلم ان هذا القول مميز للنار عما سواها
ومعرف لمهيتها وكذلك في الثلثة الاخرى وانما عبر عن
الرطوبة واليبوسة بالميعان والجمود لوقوع التنازع في مفهوم
الاولين دون الاخيرين مع ان المراد عنده واحد قال
الفاضل الشارح وانما قال بطبعه في النار والماء لا في
الهواء والارض لان من الناس من ذهب الى ان صورة النار
والماء لا في الهواء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهب
الى ان صورة الهواء والارض هي الرطوبة واليبوسة فان
ذلك الاشتباه به ولم يحتج اليه ههنا قال وانما اختار
هذا الترتيب لانه اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على
الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس على الاخس .

اولى وقال وهذه الاحكام ليس مما لا اختلاف فيه فان
بعض المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيط في حيزها
لا يكون في غاية الحرارة ورد عليه الشيخ بان وجود القوة
المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة ثمة
فالسخونة الشديدة موجودة واما برودة الماء فقد ذهب قوم
كثير منهم الشيخ ابو البركات من المتاخرين الى ان الارض
ابرد من الماء لانها اكثف وان كان الاحساس ببرودة
الماء لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء اشد
كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس به
اشد واما الميعان فان كان هو السيلة فالمايع هو الماء
لا غير وان كان سهولة التشكل فالمايع هو الثلثة غير
الارض والنار اولى به من الكل لانها لانه اسخن الطف وارق
قواما وليس سهولة التشكل الا لرقة القوام واللطافة
واقول ان الشيخ يرهم البناء على الوجدان الظاهر كما مر
ولا شك ان احر الاحسام في النظر الاول هو النار وابردها
هو الماء واشدها ميعانا هو الهواء ولم ينازعه في ذلك
من نازعه الا لقياس او استدلال وذلك باب آخر اعرض
عنه ههنا واطنب القول فيه في الشفاء قوله والهواء
بالقياس الى الماء لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة
وتعيينها اراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية ايضا وهي
ثلثة حرارة الهواء وبرودة الارض ويبوسة النار واما رطوبة
الماء فظاهر كبرودتها وراعى الترتيب المذكور فابتدا لذلك
بحرارة الهواء وانما قال والهواء بالقياس الى الماء حار
ولم يقل انه حار مطلقا لانه بالقياس الى النار ليس بحار
اذا كان البالغ في الحرارة هو النار ولم يمكن ان يقول بالقياس .

حار لطيف يتشبه به الماء اذا سخن ولطف م

الى الارض لانه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية واستدل على
حرارة الهوآء بان المآء تتشبه بها اذا سخن ولطف اى تخلخل
وتشبه به تبخر وتصاعد في حيزه لا تكونه هوآء لان ذلك
لا يكون تشبها والبخار هو اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة
بالهوآء ووجه الاستدلال ان الحرارة تقتضى الخفة واللطافة
والبرودة تقتضى الثقل والكثافة للتجربة فما هو اسخن فهو اخف
والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف ولو لم يكن الهوآء اسخن
من المآء لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف والطف
فهو اسخن قوله والارض اذا خليت وطباعها ولم تسخن
بعلة بردت وهذا الاستدلال على برودة الارض وهو ظاهر
والعلة المسخنة هى اشعة العلويات ثم المسخنات السفلية
كالرياح الحارة وغيرها قوله واذا خمدت النار وفارقتها
سخونتها يريد اثبات يبوسة النار واستدل عليها
بالصاعقة فانها قال ههنا يتولد من اجسام نارية فارقتها
السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة
وفيه نظر لانه ايضا قد قال في بعض اقواله انها يتولد من
الادخنة والابخرة الارضية المتصعدة عن الارض المحتبسة
في السحاب والدخان هو المتحلل اليابس من الارض كما ان
البخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء ارضية صغار لنسبته
حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهوآء وهذا اظهر
قوليه في الصاعقة وايد الفاضل الشارح بان الصواعق
على ما حكى الشيخ تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر
تارة فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف
بل كانت مادتها الادخنة والابخرة الشبيهة بمواد هذه
الاجسام في معادنها قوله فهذه الاربعة مختلفة الصور

ولذلك لم تستقر النار حيث تستقر فيه الهوآء ولا المآء حيث تستقر فيه الهوآء ولا الهوآء حيث تستقر فيه المآء م

لما بين كيفيات هذه الاجسام انتج منها تباين صورها فان البسيط
لا يصدر عنه الا شئ واحد واختلاف الآثار يدل على تباين
مصادرها ثم ارشد الى تأكيدها بحجة اخرى فاستدل باقتضاء
الامكنة المختلفة على ما تشاهد الى اختلاف الصور وهو مبينة
هذا الاختلاف في نفس الامر لكن لما كان اختلاف الامكنة
واضحا واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به
على ذلك واضحا وانما اثبت اقتضاها للامكنة المختلفة
باختلاف ميولها الطبيعية لان الاستدلال به على ما مر اوضح
الاستدلال لان على اختلاف الامكنة والمزاوجات بين
العناصر المتجاورة تكون ستة لكن الشيخ اقتصر ههنا على ثلثة
هى صعود النار من حيز الهوآء وصعود المآء من حيز الارض
وهما ايضا ظاهران وهبوط الهوآء من حيز النار وهو خفى
وذلك في الاطراف اظهر الميل الطبيعي يزداد شدة بازدياد
الجسم الى مكانه الطبيعي قربا وذلك لان المعاوق مع
ذلك ينتقص تحجا فينتقص معاوقه فلذلك يكون طلب
الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريب في الاطراف اظهر
تنبيه من ظن ان الهوآء يطفو فوق المآء لضغط ثقل
المآء اياه مجتمعا تحته مقلاله لما كانت الحجة الاخيرة في
الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف الامكنة
على تباين الصور مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك
لم يتبين الا في جزئيات العناصر دون كلياتها وكان المحتمل
ان يقال جزئيات العناصر لا يميل الى امكنة الكليات بالطبع
بل بالقسر اما الجذب مما يتحرك اليها او بدفع مما يتحرك منها كان
من الواجب ابطال هذا الاحتمال والذى يبطله ان الحركة
الطبيعية للجسم الكبير يكون اسرع منها للصغير والقسرية

لا بالطبع كذلك فلو ان الاكبر يكون اقوى حركة واسرع طفوا والقسرى يكون بالضد من هذا وكذلك في الحركات الاخر

مخالفها وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل
مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء
العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع فهو اذن انما يتحرك بالطبع
لا بالقسر والشيخ قد حصر بانه بان اللطافى من العناصر
ليس طفوه لضغط ما تحته اياه مجتمعا تحته مقلا اياه
لان قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم
لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق
ولذلك يطفو الاخف فوقه واحتجاجه عليهم يتضمن جميع
الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهواء والماء
اشار الى الباقية بقوله وكذلك في الحركات الاخر تنبيه
قد يرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء كلما نشفته مدا الى
اي حد شئت ولا يكون ليس له الا في موضع الرشح يريد
اثبات الكون والفساد في العناصر والاستدلال به على
اشتراكها في الهيولى فيقول تغيرات الاجسام بصورها
لا يقع في زمان لان الصور لا يشتد ولا يضعف بل
يقع في آن ويسمى فسادا وكونا كما مر ويسمى انها بكيفياتها
يقع في زمان لانها تشتد وتضعف ويسمى استحالة
والفساد والكون انما يقع بين جسمين يفسد احدهما ويتكون
الآخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان
يفرض هذه التغير بين كل واحد منها وكل واحد من
الثلثة الباقية كانت انواع الكون والفساد اثنى عشر
الحاصل من ضرب الاربعة في الثلثة لكن الواقع منها اولا
هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فان
الاطراف لا يكون من الاطراف الا بعد تكونها اوساطا
اعني لا يتكون الهواء من الارض الا بعد تكونها ماء وح

يكون

يكون ذلك التكون بالحقيقة تكونين والعناصر المتجاورة
يقع بسببها ثلثة ازدواجات احدها بين النار والهواء
والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض
ويشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون
والفساد فاذن الانواع الاولى ستة وهي بسائط والست الباقية
من الباقية تتركب من بسيطين وهو تكون الهواء من
الارض وتكون الماء من النار وعكساهما واثنان مركبان
من ثلثة بسائط وهما تكون الارض من النار وعكسه
فالشيخ بدا بالازدواج الذي بين الهواء والماء لان
الكون والفساد فيهما اظهر من الباقية وهو كما ذكرنا
يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه
وكان الاول مشهورا لكثرة المشاهدة فان انفصال الابخرة
عن الاجسام الرطبة عند تاثير الحرارة فيها وانتقاصها
بسبب ذلك ظاهر فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية
قلنا نعم وعلى اجزاء هوائية ايضا لم يكن فيه لان الهواء
لا يستقر في الماء بل حدثت وانفصلت به لغليان ونحوه
فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ وايضا ثبوت نوع واحد
من النوعين المتعاكسين يكون في ابانة كون الهيولى مشتركة
وهو يدل على جواز وجود النوع الآخر فلذلك اقتصر الشيخ
من هذا الازدواج على نوع واحد وهو بان يتكون
الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين احدهما الندى الحادث
على ظاهر الاناء اذا برد بالجمد واشار اليه بقوله قد يبرد
الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء وذلك لان الندى
الذي يوجد هناك اما ان يتكون من الهواء وهو المطلوب
واما ان لا يتكون منه بل اما ان يجتمع من الهواء اللطيف

به على ما ذهب اليه منكر والكون والفساد بين الهواء
والماء كالشيخ الى البركات وغيره او يترشح مما في داخله
والاول غلط لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل
على اجزاء كثيرة من الماء وخصوصا في الصيف فان الاجزاء
المائية ان كانت باقية فقد يتصاعد جدا لفرط حرارة
هوائية ولا يبقى مجاورة للاناء وعلى تقدير بقائها هناك
يلزم احد ثلثة اشياء اما نفاد تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث
الندى بعد نحيته من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع حصوله
على الاناء مع كون الاناء بحالة الاولى واما تناقصهما
فيكون حصولها كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخي زمنه
حصولها فيكون بين كل حصولين زمان اطول مما بين حصولين
قبلهما وذلك على تقدير ان تجتمع الاجزاء التي يكون في هواء
البعد من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا لان تلك الاجزاء
الصغيرة مع جذب حرارة الهواء اياها لا يتمكن من خرق
حجم كبير من الهواء ولكن الوجود يخالف جميع ذلك لان الندى
حدوث ندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان
ينحى من الاناء ما حدث عليه ويكون الاناء على حالة من
التبرد واشار الشيخ الى ذلك بقوله كلما قطفته مد الى ان
حدث شيء وقيل على ذلك ان كانت برودة الماء على حالة
مقتضية لفساد الهواء المحيط بالاناء فوجب ان يصير
كل ذلك الهواء ماء ولا محالة يسيل الماء ح ويتصل به هواء
اخر ويصير ايضا ماء الى ان يجري الماء جريانا صالحا واذ ليس
كذلك فعلم انه حدث من اجزاء قليلة المدد واجيب عنه
بان حجم الاناء لصلابته لا يتكيف بالكيفيات الغريبة
سريعا وعند التكيف يحفظ الكيفية بطيئا وانا لا علية القوة .

المتكيفة

المتكيفة اشتد تكيفه بها فوق ما تشتد تكيف غيره ولذلك
ربما يوجد الاواني الرصاصية المشتملة على المائعات
الحارة اسخن من تلك المائعات والاناء المذكور لشدة تبرده
يفسد الهواء المطيف به والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة
يحيل الهواء المطيف به ظاهره عن برودته الشديدة سريعا
فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء اما اذا نحي عنه
واتصل الهواء بالسطح عاد الى فساده والثاني هو ان يقال الندى
يترشح مما في داخل الاناء وهو ايضا باطل لوجوه احدها ان الندى
قد يوجد من غير ان يكون فيه ماء بل بسبب وجود الجمد
الذي لم يتحلل بعد والثاني ان ذلك يقتضي ان لا يوجد
الندى الا في موضع الترشح لكن ليس الحكم بانه لا يوجد الا في
موضع الترشح مطابقا للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع
واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس الا في موضع
الرشح فدل قوله على انه لم يمنع وجود الندى عن الرشح بل منع
اختصاصه بكونه من الرشح فان هذه الصيغة يفيد هذه
الفائدة والثالث ان الماء اذا كان حارا وجب ان يوجد
الرشح ايضا بل ينبغي ان يكون الرشح اكثر لان الحار الطف
واقبل للرشح لرقة قوامه وليس كذلك واشار الى ذلك بقوله
ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح ولما ابطل
الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو اذن هواء استحال ماء
والاستشهاد الثاني بالسحاب المتولد في قلل الجبال دفعة
من صحو الهواء لا من انسياق السحاب الى ذلك الموضع من موضع
اخر ولا من انعقاد بخار صعد اليه ثم نزول ذلك السحاب بالكلية
بحيث يعود الصحو ثم تولده مرة اخرى وهو المراد من قوله وكذلك
قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب البرد هواها الى قوله ثم يعود .

ويريد بالصر البرد الشديد وهو في اللغة على ما قال صاحب
الصحاح برد يضرب النبات والشيخ قد حكى انه شاهد بجبال
طبرستان وطوس وغيرهما وقد شاهد اهل المساكن الجبلية
امثال ذلك كثيرا فهذا بيان ان ازدواج الاول واعترض الفاضل
الشارح على ذلك بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد
الاراضي الجمدية اياه في صميم الشتاء بل في المواضع التي يختفي الشمس
عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا
لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير
الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن
يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء والجواب
ان هذا الاعتراض ليس بقادح في غرضنا وذلك لانا لم ندع
ان السبب في ذلك اي برودة هو ولا انها على اي شرط ينبغي
ان يكون ولا ان المانع اياها عن ذلك اي شيء هو واذا لم يدع
حصر الاسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض
بعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما بل انما ادعينا
امكان وجود ذلك الكون والفساد فشاهدنا ما يقتضي حصوله
منهما فثبت ذلك لمن شاهد واعتبر علم بالجملة ان للكون والفساد
سببا موجبا هو البرودة مثلا بحال فان حصلت البرودة
ولم يحصل الكون والفساد حكم بفقدان شرط او وجود مانع
بالجملة وان لم نعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك
لا يقدح في علمه بامكان وجودهما قوله وقد يخلق النار
بالنفاخات من غير نار لما فرغ الشيخ من بيان الازدواج
الاول اشتغل بالثاني وهو بين الهواء والنار اما صيرورة النار
هواء فظ لان الشعل المرتفعة تضمحل في الهواء ولا يقع لها
حرارة محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ واما عكسه فهو الذي

من قوله وقد يخلق الخ وقد يكون ذلك بالحاح النفخ على الكير
وسد الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد كما نشاهد من
يزاول ذلك قوله وقد يحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها
سيالة وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض
فبدا بصيرورة الارض ماء فقال وقد يحل الاجساد الصلبة
الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب
الاكسير ويكون ذلك بتصييرها املاحا اما بالاحراق
او بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها
بالماء كما نشاهد في الاجزاء الارضية الدهنية المحترقة كيف
يصير ملحا ويذوب بالماء والاجساد هي الاجسام الذائبة
بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله
كما نجد مياها جارية تتحجر حجارة صلدة وذلك مشاهد من
بعض المياه التي ينعقد حجرا بعد خروجها من منابعها وانما ذكر
هذا العكس بخلاف نظيريه لانه اندر وجودا بالقياس اليهما
ولم يستانف له قولا بل وصل بالحكم الاول لانهما من ازدواج
واحد ثم انتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لان يستحيل
بعضها الى البعض والمراد بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها
اعني الحركة في الكيف والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح
مما اقتضته مرتبته بعض اصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة
يحتمل ان يكون استحالة في الكيف مثلا الهواء الذي صار
ماء استحال في حركته الى البرودة فهو هواء في جوهره لكنه
متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون
والفساد فليس بشيء لانه يقتضي الانكار للامور المحسوسة على
تقدير فيحتمل ان يكون العناصر جميعها جسما واحدا متكيفا
بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء الكيفية التي استحال اليها.

تعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد نجد مياها جارية تتحجر
حجارة صلدة وهذه الاربعة قابلة للاستحالة بعضها
الى البعض ولها هيولى مشتركة تم

العنصر مع زوال السبب المقتضي اياها دل على حدوث
صورة بسببها يحفظها اشارة هذه هي اصول الكون والفساد في
عالمنا هذا قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات منها انها
اصول الكون والفساد ومنها انها اركان العالم ومنها انها
اسطقسات يتركب المركبات منها وعناصر ينحل المركبات اليها
وذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب
والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال
عليها من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها
فلما ذكر من الصنف الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف
الثاني فبين في هذا الفصل حال امكنتها في النضد والترتيب
وبين بذلك انها منحصرة في اربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة
فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها باحد
اعتباراتها وقوله في عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام العنصرية
وقوله وهي الاركان الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء
ذاتية للعالم وقيدها بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان
للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا تكون اول فالاول
للجميع هي هذه وقوله والحري ان يتم بها عدة ذوات الحركة
المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله
وحين يوجد خفيفا مطلقا يتحرى نفس جهة فوق كالنار
اشارة الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة
واما ثقيلة على ما مر وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق
منهما على ما ذكر الشيخ في الشفاء هو ان الخفيف المطلق هو الذي
في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضي طبعه الى
ان يقف طافيا بحركته فوق الاجرام كلها والثقيل المطلق
ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز

غاية البعد عن المركز الذي يمكن ان يصل اليه الاجسام
المستقيمة الحركة ولذلك فسر بالطفو فوق الاجرام كلها اي
الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما
الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز
والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان
يتحرك عن المحيط ولا يكون تانك الحركتان متضادتين كما ظن
بعضهم لانهما ينتهيان الى نهاية واحدة وهذه مثل الهواء
فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثاني الذي اذا قيس
الى النار كانت النار سابقة الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل
وخفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول وليس
بهذا الاعتبار يشارك النار لكنه يتخلف عنها وبالاعتبار
الاول لا يريد من المحيط ما يريد النار قال الفاضل الشارح
وانما قال خفيف وليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف ليكون
القسمة حاصرة وليكون متناولا للمعنيين المذكورين فان الخفيف
المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال
خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف لان الاول
في بيان حصر الاركان كاف على ما مر اما لو قال فالنار خفيف
مطلق لكان محتملا ان يكون مع النار شيء آخر هو ايضا خفيف
مطلق واحتاج ح الى بيان سماوانما مثل بما ذكره الفاضل
الشارح وهو ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان
بسيطان قوله وانت تعلم انا نعقب جميع الاجسام
هذا بيان انها التي ينحل اليها المركبات ويتركب منها واشار
فيه الى الاستقراء وتتبع احوال التركيب والتحليل على ما يذكره
الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء المتساوية
منها غير موجودة قال الفاضل الشارح انما سمى الفصل بالاشا

التي عندنا وجدنا منتسبة بحسب العلية الى الواحدة
مرتضى م

والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه
وهو بيان انها اسطقسات المركبات لا غير الا الاستقراء وتشكك
الفاضل الشارح في ميل الهواء بعد ما الاحساس والتمثيل
بان الجو اذا وضعنا يدنا تحته احسسنا بثقله ليس بقوي لان
الجو حينئذ مفصول من كل الارض والميل فيه ليس الا بالقوة
اما المفصول منه كما يكون في الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج
ميله الى الفعل ويحس به واستبعاده ايضا لبقاء الاجزاء
النارية في بدن الانسان مع كونها مغمورة في الاجزاء الارضية
والمائية ليس بقوي لان النظر الى ما يحفظ ليس يبعد على
ما سياتي وانكاره وجود النار في المركبات بانها ايضا ليس
على ما يجب لان المعدن كاسخان الشمس وغيرها اذا صار
غالبا على سائر الاجزاء صيرها مستعدا لقبول النار
اقوى تنبيه هذه تخلق منها ما تخلق بامزجة تقع فيها على
يريد بيان كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة
والمركبات ثلثة ذو صورة لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة
هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس له ولا حركة
ارادية ويسمى نباتية وذو صورة هي نفس غاذية ونامية
ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا
وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال ينقسم الى منوع
هو صورة كالانسانية وهو اول شي يحل في المادة والى
غير منوع وهو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض
للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الا
يصدر من الحيواني ما يصدر عن النباتي ومن النباتي ما يصدر
من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلثه جنس
لانواع لا ينحصر بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع

على اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه
اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص
وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب
الجسمية فانهما يشتركان ولا بسبب المبدا المفارق فانه
كما سنبين موجود احدي الذات متساوي النسبة الى جميع
الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة
في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربع
النوعية التي اجسامها مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس
بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها
لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب احوالها في التركيب وفيما
يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف باختلاف مقادير
الاسطقسات في القلة والكثرة بقياس بعضها الى بعض
اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف
ذلك لا محالة فتلك الاختلافات غير المتناهية هي اسباب
اختلاف المركبات فقوله هذه هي اشارة الى الاسطقسات الاربع
وقوله يخلق منها ما يخلق اشارة الى المركبات المخلوقة منها وقوله
بامزجة اشارة الى الاختلافات العارضة بعد التركيب وقوله
تقع فيها على نسب مختلفة اشارة الى اختلاف التركيب لاختلاف
مقادير الاسطقسات بقياس بعضها الى بعض وقوله معدة
نحو خلق مختلفة اشارة الى ان الاسطقسات انما يصير بهذه
الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن مبداها
المفارق والخلقة تقال للهيئة العارضة للجسم بسبب
اللون والشكل وبسبب الى الكيفيات المختصة بالكميات
والمراد ههنا مبادي تلك الهيآت التي هي الصور النوعية
وقوله بحسب المعدنيات والنباتات والحيوان اجناسها

وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج
جنسي لم يعرض بين الحدين وكذلك للمزاج النوعي على الامزجة
الصنفية والصنفية على الامزجة الشخصية وهذه كلها
يكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الاسطقسات
الى بعض في المقادير قوله ولكل واحد من هذه صورة مقومة
منها تنبعث كيفياته المحسوسة وربما تبدلت الكيفية
وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن يريد ان
يفرق بين الصور التي هي الكمالات الاولى والكيفيات التي
هي من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة
من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى فقال
ولكل من هذه صورة مقومة اي صورة نوعية يصير وذلك
الواحد بها هو على ما بين في النمط الاول منها ينبعث كيفياته
المحسوسة واستدل على مباينتهما بثلث حجج اثنتان مثبتة
الحجة الاولى قوله وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة
مثل ما يعرض للماء ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية
او ان يختلف عليه الجمود والميعان وهذا تبدل الكيفية
الانفعالية وما سنه محفوظة وهي صورته النوعية فاذن
المتبدل غير المحفوظة في الاحوال وقول الفاضل الشارح
ان النار لا يبقى نارا بعد زوال الحرارة والماء والهواء والارض
بعد زوال الميعان والجمود عنها ان حكم بذلك مطلقا فغير
مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها فمسلم ولا يقدح فيما قاله
الشيخ لان استدامة الشيء كيفية ما حال البساطة لا يدل على
استدامته اياه حال التركيب وقول الشيخ وربما تبدلت
الكيفية يدل على انه لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا للجميع
في جميع الاحوال الحجة الثانية وهي اعم من الاولى قوله

وتلك

وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف
والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وذلك لان انسانا
لا يكون اشد انسانية من آخر وحارا يكون اشد حرارة من
آخر قال الفاضل الشارح الدليل على ان الصورة لا تشتد
ولا تضعف ان القدر المعتبر في التقويم ان زال فقد
بطل المتقوم ولا يكون ذلك انتقاصا للصورة بل بطلانا لها
وان لم يزل بل زال ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد في ذاته
بل في عوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات
لان القدر المعتبر في نوعية الكيفية ان زال فقد بطلت
الكيفية وان لم يزل فلم يكن الزائل معتبرا فيها فان صح
الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين وان لم يصح فقد بطلت
الاخرى واقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد
المحل الثابت الى حال فيه غير قار متبدل نوعيته اذا قيس
ما يوجد منها في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن
متوسطا بين ما يوجد في آنين محيطا ان بذلك الآن ويحدد
جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه
بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك
المعنى بعينه الا انه يوجد من حيث هو منصرف بها عن
تلك الغاية فالاخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال
المتجدد والمتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضيا
لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات واما الحال الذي
الذي يتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله وهي الصورة فلا يتصور
فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدلها على شيء واحد
متقوم يكون هو هو في ذلك الحالتين ولامتناع وجود حالة
متوسطة بين كون الشيء هو هو وبين كونه ليس هو والحجة

الثالثه وهي اعم من الاولين تشتمل الفرق بين الصور والاعراض
بحسب المهيات وهي قوله وتلك الصور مقومات للهيولى
على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ما كانت
لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض قوله وايضا فان
حركاتها بالطبع قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعه هي مبدا اول
للحركات والسكونات التي تكون بالطبع وذكر في هذا الفصل
ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التي يكون الاشتداد
والضعف فيها احد انواع الحركات منبعثة عن الصور التي
فنبه ههنا على ان الصور النوعيه هي الطبايع بعينها بالذات
فهي باعتبار كونها مبادي للحركات والسكونات طبايع وباعتبار
كونها مقومات للهيولى صور وباعتبار كونها مبادي للتغير
في غيرها قوى قوله امتزجت لم يفسد قواها والا فلا امزاج
قال الشيخ في الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قرب زماننا
مذهبا غريبا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفصل
بعضها عن بعض تادى ذلك بها الى ان يخلع صورها فلا يكون
لواحد منها صورته الخاصته وليست صورة واحدة فيصير
لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة
امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من
النوعيات فقوله ههنا لم يفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك
المذهب والحجة عليه بانه لا مزاج بل هو فساد وكون
لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها قوله
بل استحال في كيفياتها المتضادة يريد تحقيق مهية المزاج
فالعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد
منها في الآخر من حيث ان ينفعل عن ذلك الآخر لان الفعل
ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه

وان كان متاخرا عنه صار المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا
معا كان الشيء الواحد غالبا ومغلوبا عن شيء واحد وكلاهما
محال فاذن يفعل كل واحد بصورته وينفعل في كيفيته ولا يمكن
بالعكس لان الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في
الكيفيه الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس
بل انما يكسر الصور وينكسر الكيفيات وهناك يستحيل العناصر
في الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور حتى يحصل
بينها كيفية متوسطة يستبرد بالقياس الى الحار ويستسخن
بالقياس الى باردها وكذلك في الرطوبة واليبوسة ويتشابه
الجميع في تلك الكيفيه وتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج
فقوله بل استحالت في كيفياتها اشارة الى حركة الاسطقسات
في الكيفيات لان الكيفيه نفسها لا يتحرك فلا يستحيل بل ينتقل
ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة اي المتخالفة قال
الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين
شيئين في غاية الخلاف لما كان هذا الحد متناولا للمزاج
الثاني الواقع بين اسطقسات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها
بحسب المزاج الاول فاذن ينبغي ان يحمل على التخالف فقط
حتى يتناولهما معا وقوله متفاعلة فيها اي الاستحالة يكون
في حالة تفاعل الصور في الكيفيات وقوله حتى تكتسي كيفيه
متوسطة توسطا ما اي اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد
خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة منها
الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا يكون الكيفيه
متوسطة على الاطلاق دائما بل توسطا ما قوله في حد ما متشابه
في اجزائها وفي بعض النسخ متشابهة في اجزائها اي في حد من
الحدود التي لا يتناهى من بين الاطراف وذلك الحد يكون

منشابها في اجزاء الاسطقصات او الكيفيه التي في ذلك الحد
منشابهة فيكون حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المايي فهذا
بيان ما في الكتاب وقال الفاضل الشارح امر المزاج مبني على
اثبات امر الاستحالة والشيخ لم يثبتها الا في الحار والبارد
اقول وجود المركبات المتشابهة الاجزاء التي ليست في مبعا
الهواء وجود الارض دليل على وجود الكيفيه المتوسطة
بينهما وهي لا تحصل الا بالاستحالة فيهما وههنا بحث وهو
ان يقال انكم حكمتم فيما مر ان الصور انما يفعل في سائر المواد بالكيفيات
الفعليه وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعلة
فقد ناقضتم كلامكم بوجهين الاول انكم جعلتم الصور ههنا
فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات
الفعليه منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات انفسها
منفعلة بل المنفعلة هي المادة لكن انفعالها هي استحالتها في
تلك الكيفيات وايضا لم نجعل الصور فاعلة في غير موادها بذاتها
بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية مثلا هي
المبدا لحصول الحرارة في مادتها فان انفردت فعلت فعلها
ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها فحصلت الحرارة في المادة
شديدة وان امتزج الماء بها اثرت هي ايضا بتوسط حرارتها
تلك في مادة الماء البارده بسبب الصور المائية وكان تاثيرها
فيها نقصان برودتها كما ذكرنا في الميل سواء ولو كانت تلك
المادة خاليه عن البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت ايضا
صورة الماء في مادة النار مثل ذلك حتى استقرت الكيفيه
المتوسطة في المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة تفعل
في غير مادتها بتوسط الكيفيه ان الماء الحار اذا امتزج بالماء
البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما ينفعل مادة الحار

من

ولم يسخن الماء فخروجهم بل فيه اجزاء ناريه
داخليه ولا ما اطلع لم يرد بل فيه اجزاء
داخليه حيله مثلا في ١٥ م

من البرودة وان لم يكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر
ان الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعلة هي المادة
المستحيلة في الكيفية لا الكيفيه وهم والتنبيه لعلك تقول لا استحالة
في الكيف ايضا وفي الصورة قد تبين فيما مضى ان القول بالمزاج
مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات
لا تهبط عن الاثير كما هي بل تكون هناك وكان في المتقدمين
من ينكرهما معا مثل انكساغورس واصحابه القائلين بالخليط
فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفيه وفي الصورة ويزعمون
ان الاركان الاربعة لا توجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة
الطبايع ومن سائر الطباع النوعيه وانما يسمى بالغالب الظاهر
منها ويعرض عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا
فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا وغائبا عنه لا على
انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا
وغائبا بعد ما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظ
ليس على سبيل بروز وكمون بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء
مثلا فانه انما يسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة
له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا
لم يستحل حارا لكن الحار نار مخالطه ويفترقان بان احدهما
يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت
عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون
الشيء عن لا شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر فالشيخ لما فرغ
من تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين
فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم الراي الاخير
لانه اشبه بالممكن فقررا ولا مذهبهم وهو ظ ثم اشتغل
بالتنبيه على فساده واستدل على ذلك بخمسة امور من المشاهدات

قوله فان قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك هذا اول استدلال لانه
بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يتغلب عليه
احد العناصر الثلث الباقية من غير حصول نار يمكن
نفوذها في المتسخن والمحكوك هو الشي اليابس الصلب الذي
يماسه مثل مماسة عنيفة كخشبتين فان المحكوكة منهما
يحمى بل يحترق من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية
والمخلخل هو الذي يحصل قوامه بالقسر رقيقا متخلخلا كالهواء الكير
بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه
يتسخن لا محالة وذلك لان السخونة تستلزم التخلخل والحركة
الشديدة المقتضية لرقة القوام تقتضي السخونة والمخضخض
هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا
فانه يتسخن ايضا قوله واعتبر حال المسخن ه وهذا استدلال
ثان وهو ان المايعين المتشابهين اذا سخنا في انائين احدهما
مستحصف اي مستحكم الجرم والثاني متخلخل اي متخلخل في الوضع
بمعنى الاشتمال على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف
فلو كان التسخن بنفوذ النار ونشوها في المايع يوجب ان
يتسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر على نسبة القوامين لسهولة
النفوذ فيه دون الآخر وليس الامر كذلك قوله
وهل الامتلاء من مصموم معدوم صمام القارورة سدادها
وقد امتلا ما يوضع في فمها وهذا استدلال ثالث وهو ان امتلاء
الاناء المصموم يجب على تقرير ذلك المذهب ان يمنع عن
تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شي يعتد به فيه
الا بعد خروج شي منه اذ التداخل ممتنع وليس كذلك قوله
واعتبر حال القماقم الصياحة ه وهذا استدلال رابع هو
ان القمقمة اذا ملئت ماء وشد راسها شدا محكما ووضعت

على نار قوية فانها تنشق بعد صبر وقت اكثر ما بها نارا ويصيح
صيحة عظيمة هائلة تنفر عنها الدواب وهي من حيل المنجنيق
فحدوث السخونة والنار داخلها مع امتناع دخول النار
فيها وخروج الماء عنها يدل على الاستحالة والكون معا
قوله وانظرها بالجمد يبرد ه وهذا استدلال خامس
وهو ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تصعد
بالطبع ولا قاسر هناك فاذن هو الاستحالة وقول
الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق الجمد
فلعله يتبرد بالطبع مردود لانه يقتضي ان يتبرد مثله
من غير وضع على الجمد مثل تبرده وهم فتنبه او لعلك تقول
ان النارية وهذا هو المذهب الآخر وهو القول بالكمون
والبروز وانما اقتصر على الحك والخضخضة لان كون النار
فيما يغلب عليه البارد ان بالطبع اغرب وقال الفاضل
الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا الهواء حار بالطبع
فاثر الخلخلة فيه تصفيته عما يخالطه من الارض والماء
حتى يظهر كيفيته ولا يلزم على ذلك استحالة قوله فهل
يسعك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبة
الغضا فيها مختلفة لبعضه منها فاشبه في ظاهر الجمر وباطنه
نبه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل
عن خشبة الغضا منها ما تنفصل وتبقى في ظاهر جمرها وباطنها
ما يبقى لا يمكن ان تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل
الكمون غير محرقة اياها وكذلك النارية الفاشية في الزجاج
موجودة لكان مبصرا كما تجعل البروز مبصرا وهو شفاف لا يمنع
البصر عن النفوذ والاحساس بما في باطنه بل لو لم يكن في
الغضا الا النارية الباقية بعد التجمر لا متنع التصديق

ما فوق البارد من اجزائه لا تصعد لثقلها م

كامنة بين بطنها الحك والخضخضة من غير
تولد سخونة ولا نارية ه م

فيحس فاشية في جميع جرم الزجاج الذائب
عند استشفاف البصر فلو لم يكن في الخشب
من النارية الا الباقية عند التجمر لكان
لا يسعك ان تصدق بكونه كمونا لا يبرز
بعضه ولا يحمى ولا يلحقه لمس ولا نظر
فكيف ولو كان هناك كمون وبروز
لكان اكثر الكامن يبرز فافهم فان تتمة
الكلام بعد هذا طويل ه م

اصحاب

بوجودها بالفعل وجود لا يبرزه القرص والسحق ولا يدرك
باللمس والنظر وكيف يمكن ان نصدق بوجود جميع تلك
النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتغال مع هذه الباقية
والمراد من قوله ثم الكلام بعد هذا طويل الخ انه لا نطال
احتجاجات هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من سائر
الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما اوردناه
كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضي تطويلا واعترض
الفاضل الشارح بان حرارة الادوية الحارة كالفربيون انما
يكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس
عند السحق والقرص فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل
ليس فيها اجزاء نارية لكنها يبدن الحي عند انفعالها عنه
بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية
وهذا خلاف ما قالت الاطباء والجواب ان الاجزاء النارية
التي في الفربيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية
للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم والا لزمهم ما مر
نكتة اعلم ان استضاءة النار الساترة لما وراءها انما يكون
لها يريد بيان ان النار المرئية ليست ببسيطة والبسيطة
شفافة لا لون لها فالمراد باستضاءة النار شعلتها وفيدها
بقوله الساترة لما وراءها ليستدل بذلك على كونها مشتملة
على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال
الاجزاء الارضية عنها بالضوء فتنبه بذلك على ان النار
الصرفة شفافة لعدم ما يقبل الضوء عنها ثم استدل على
ذلك ايضا بان النار القوية المتمكنة من الاحالة التامة
للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحيث يكون النار
قوية من سائر اجزائها انما يكون شفافة ينفذ البصر فيها

عندنا

١٧٦

من حجم الشفاف حتى لا يكون لقائل ان يقول
ان السفيف للانتشار والظل لاستعداد
الصعود به وبضعفه النار وبين منها
ان النار البسيطة شفافة تم

عديمة الظل غير ساترة لما وراءها تشف وتقع لما فوقها ظل
اي لراس الشعلة قوله وربما كان انفراجه وحجمه وانتشاره
اكثر هذا جواب عن سؤال ذكره بعضهم وهو ان يقال لعل
التشفيف وعدم الظل في اصول الشعل كان لانتشار اجزاء
النار وتفرقها هناك وعدم التشفيف والظل فيما فوقه
لاكتنازها واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة يكون
في الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزاء ينتشر في قاعدة المخروط
ويجتمع في راسه واجاب بانه ربما لا يكون كذلك بل كان
بالعكس فكان انفراج راس الشعلة وحجمه اي عظمه وانتشاره
اكثر من حجم الشفاف الذي هو اصلها ومع ذلك يكون التشفيف
وعدم الظل في الاصل دون الراس قوله فبين من هذا
ان النار البسيطة شفافة كالهواء فهذا هو النتيجة لما مضى
قوله واذا استحال اليها النار المركبة التي يكون المتحلل
اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة اعني الدخان المرتفع
من الارض انما يعلو البخار لان اليابس اكثر حفظا للكيفية
الفعلية واشد افراطا فيها لذلك فاذا بلغ الجو الاقصى
الحار بالفعل البعيد عن مجاورة الماء والارض ومخالطة
الجرمين او قربه من الاثير اشتعل طرفه العالي اولا ثم ذهب
الاشتعال فيه الى آخره فيرى الاشتعال ممتدا على سمت
الدخان الى طرفه الآخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت
الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة
فظن انها طفئت وليس ذلك بطفوء قوله ولعل ذلك من
اسباب طفوئها احيانا عندنا وهذا كما انا القينا شيحة في
تنور مسجر صارت النار فيه شفافة لقوتها فان الشيحة تشتعل
ثم ينطفي قوله والاشبه ان اكثر السبب في ذلك عندنا

استحالة النارية هواء وانفصال وذلك لان النار
عندنا تكون في الاكثر ضعيفة لاحاطة اضدادها بها
فتستحيل هواء وينفصل الارضية عنها دخانا ثم بين
حال الاحالتين الارضية بحسب قوتها وضعفها قوله
وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع الكلام كان في
المركبات وبسيطها في المزاج وانجر الى ابطال المذاهب المخالفة
لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج
والتركيب ويناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التي هي
اصول التركيب والمزاج فكان مناسبا بحسب الجنس دون
النوع وكان الاصوب ان يقول وهذه النكتة غير مناسبة
بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض من
ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيطة
بسائر العناصر غير مرئية هو لبساطتها تنبيه انظر الى حكمة
الصانع بدا فخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى واعد
كل مزاج لنوع الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ
الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في المختصر الموسوم بعيون
المسائل بهذه العبارة حكمة الباري في الغاية لانه خلق
الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج
كان البعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان البعد عن
الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر
حتى يصلح لقبول النفس الناطقة فالاصول هي الاسطقسات
الاربعة واخرج الامزجة عن الاعتدال هو مزاج اقرب
المعادن الى العناصر وانما قال واقربها من الاعتدال الممكن
لان الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود وفي قوله ليستوكر
نفسه الناطقة استعارة لطيفة منبهة على تجرد النفس

اذ

اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطائر الى الوكر واعلم
ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة
وحدانية نسبة ما لها الى مبدائها الواحد وتسببها لتستحق
ان تفيض عليها صورة او نفسا تحفظها وكلما كان الانكسار
اتم كانت النسبة اكمل والنفس الفائضة بمبدائها اشبه
واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ واعد كل مزاج
لنوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته لا بجعل
غيره واستشهد بقوله في النمط الخامس ان وجود المحدث
بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل الذاته
واقول موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية فان
فاعل السواد هو الذي فعله لونا واما قولهم تلك الصفات
له لذاته لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل
الشيء بل انها انما صارت عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء
وليست بفعل فاعل مباين بان طهما فان بعض الصفات
محتاجة معهما الى غيرهما واعترض ايضا على قوله واقربها
من الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان المباحث الطبية
شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها
عن الاعتدال القلب فكان ينبغي ان تتعلق النفس
بتلك الجلدة لا بالقلب واقول كون جلد الاصابع اعدل
الاعضاء لا يقتضي كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق
فان الاعضاء من حيث هي اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال
لغلبة الجزئين الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء
ما تتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة
الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء
بل هو مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة
من التساوي فهو اول شيء تتعلق النفوس به ثم بواسطته تلك

النفوس لتحتاج بسبب محافظة تلك الارواح وكمالها الشخصي والنوعي اولا الى عضو يحصر تلك الارواح ويمنعها عن التفرق هو القلب ثم الى عضو يغذيها هو الكبد والى عضو بعدها لان يصير مبدا للحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهي الى جلد الانملة وغيره فيتم بجميع ذلك الشخص على التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا وامثاله ليس مما يخفى على الناظر في كتبهم ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور

النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية

انما وصف النفس الى الارضية والسماوية لانها لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعي اما الكمال الاول فقد مر بيانه واما الجسم هاهنا فبمعنى الجنس لا المادة واما الطبيعي فما يقابل الصناعي والمعنى الذي يضاف الى ذلك فيحصل النفس الارضية متناولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو ان نقول بعد قولنا لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنها بتوسطها وبغير توسطها ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي يضاف الى ذلك فيحصل النفس السماوية هو ان نقول بعد قولنا لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل تنبيه ارجع الى نفسك وتامل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها حيث تفطن لشي فطنة صحيحة يريد ان ينبه على وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك وغير كامله الذي يختل ادراكه بالحواس الظاهرة كالنائم واما بالحواس الظاهرة والباطنة جميعا كالسكران

بشرط ان يكون له مع ذلك فطنة صحيحة لا يغفل عن وجود ذاته ثم زاد ايضاحا بفرض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر اصلا واشترط كونه صحيح العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يرد به مرض فيدرك حالا لذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه لئلا يدرك جملة فيحكم بانه هي ولا اعضاءه لئلا يحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوس بكيفية غريبة فيه من حر او برد يقال يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن فيه حر ولا حر ولا شي يؤذي وانما اشترط كون الهيولي طلقا لئلا يحس بشي خارج عن جسده اضافا الانسان في مثل هذه الحالة المذكورة يغفل عن كل شي كاعضائه الظاهرة والباطنة ككونه جسما ذا ابعاد وكحواسه وقواه وكالاشياء الخارجة عنه جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراكات على الاطلاق واوضحها هو ادراك الانسان نفسه وظاهر ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم او يثبت بحجة او برهان وقول الفاضل الشارح ان الشيخ لم يبين ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكمه عليها بانها برهانية ثم تحمله في اقامة البرهان عليها ثم تزييفه براهينه خبط كلها لا فائدة في الاشتغال بها تنبيه بما ذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك اتري المدرك من ذاتك احد مشاعرك يريد التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شي آخر وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل في جميع احوال الادراك ما هو وكذلك المدرك ومبدا بالمدرك

بتلامس

وقسمه بالمشاعر الظاهرة والى الباطنة كالعقل وغيره فسو الباطنة
الى ما يدرك بوسط او بغير وسط والى ما يدرك بنفسه او بقوة
شى آخر غيره وبين ان الادراك فى الفرض المذكور لم يكن بقوة
اخرى ولا بتوسط شى آخر لان المدرك فى ذلك الفرض كان
غافلا عما يغايره فنفى ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة
او الباطنة بلا وسط وعلى وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك
والمدرك البتة تنبيه المحصل ان المدرك منك هو ما يدرك
بصرك من اهابك لا فانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت
انت انت او هو ما يدركه بلمسك ايضا وليس ايضا الا من ظواهر
اعضائك لا فان حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنا فى الوجه
الاول من الفرض يريد ان يبين ان نفس الانسان ليست محسوسة
فبحث عن المدرك وقسمه الى ان يكون اما محسوسا او غير محسوس
وان كان محسوسا فهو اما جزء من البدن او كله وان كان جزءا
فهو اما شى من ظواهر اعضائه او شى من بواطنها وهذه اربعة
اقسام ثم ابطل ان يكون المدرك شى من ظواهر البدن بوجهين
احدهما ان الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان شى هو
ولكان مدركا لذاته والثانى ان ظواهر البدن لا يدرك الا بالحواس
وهو فى الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وعما يدركه
الحواس مع انه مدرك لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئا
من اعضائه الباطنة بانها لا يدرك الا بالتشريح وهو فى
الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه التشريح
وابطل ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين يتفحص من نفسه
يجده مدركا لذاته غافلا عن تفاصيل اجزائه بان ادراك المركب
لا ينفك عن ادراك اجزائه التى يكون كل واحد منها غير المركب
وكان الانسان فى الفرض المذكور غافلا عما يغايره فظهر ان

ان المدرك شى غير اجزاء البدن جملة وفرادى التى يمكن
ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها غير ضرورية
الادراك فى كونه مدركا لذاته وظهر من ذلك ان المدرك
ليس بمحسوس ولا ما يشبه المحسوس مما سنذكره يعنى المتخيل
والموهوم وهم وتنبيه ولعلك تقول انما اثبت ذاتى بوسط من
فعلى فيجب اذن ان يكون لك فعل يثبته فى الفرض المذكور
او حركة او غير ذلك وفى اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك
بمعزل عن ذلك اثبات الاشياء التى تخفى وجودها قد يكون
بعللها فيسمى برهان لم وقد يكون بمعلولاتها كما فى الدليل
ويتوهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعللها فان وجوده
له اظهر من وجود علله فاذا ذهب فعساه يذهب الى
اثباته بمعلولاته التى هى افعاله وآثاره فان اكثر القوى يثبت
بافعالها وآثارها والشيخ ابطل هذا الوهم بوجهين وجه
خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان فى الفرض المذكور كان
غافلا عن افعاله مع ادراك ذاته ووجه عام وهو ان الفعل
ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعل فهو
لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل
الانسان به على فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو
فعل لفاعل معين فالفاعل المعين يكون معلوما قبله ولا اقل
من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل بذلك عليه وبالجملة
الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتأدى
الى معرفة ذات الفاعل على ما هو فاذن اثبات الانسان
نفسه بواسطة فعلها محال والفاضل الشارح نسب كلام
الشيخ فى هذه الفصول الى التطويل ورام اختصاره بحجة
على ان ذات الانسان ليست هى اعضاؤه وكذلك الانسان

وأما بحسب الا اعم فان فعلك ان اثبته
مطلقا فعلا فيجب ان يثبت منه فاعلا مطلقا
لا خاصا هو ذاتك بعينها وان اثبته فعلا لك
لم يثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم
فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت فى
الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به
فذاتك مثبتة لا به

عالم بثبوته وان كان غافلا عن جميع اجزائه والمعلوم مغاير
لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لاعضائه وهذا هو الذي قرره
الشيخ بعينه ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة
ولا يخطر باله تصور النفس التي يقولون بها فكل ما يجعلونه
عذرا عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام واقول ليت
شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها ان اراد بها ذات
الانسان المدركة المحركة فلا مغايرة وان اراد بها شيئا
آخر فالشيخ لم يقل بها وينبغي ان يعلم ان هذا الرجل اعظم
قدرا من ان يجهل امثال هذا لكنه يتجاهل في كثير من المواضع
تقربا الى الجهال اشارة هو ذا يتحرك الانسان لشيء غير جسمية
التي لغيره يريد اثبات نفس للانسان غير الجسمية والمزاج
تصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليه من ماخذ آخر وهو
الوجه الذي يثبت صور سائر الانواع وقواها فنقول
قبل الخوض فيه ان صور المركبات تقوم موادها وتجعلها
شيئا ما غير المواد فهي من حيث هي كذلك مبادئ لفصول منوعة
ومن حيث تصدر عنها افعال مختلفة هي قوى وطبائع فمن
الافعال الصادرة حفظ موادها المجتمعة من الاسطقسات
المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف
ميولها الى امكنتها المختلفة والصورة التي تقتصر فعلها على هذا
القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التي منها جمع اجزاء
اخر من الاسطقسات واضافتها الى موادها وصرفها في وجوه
التغذية والانماء والتوليد والصورة التي تصدر عنها هذه
الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال
الحيوانية التي هي الحس والحركة والصورة التي تصدر عنها
هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور

اثبات النفس للانسان

نفس حيوانية واما النفس الانسانية فهي التي تصدر عنها
الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد
في هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه الافعال على وجود النفس
الانسانية من حيث هي نفس او صورة ما لا من حيث هي ذاتها
المدركة لنفسها فانها من حيث هي تلك لا يمكن ان يثبت
بافاعيلها على ما مضى وبدا باظهر الافعال المذكورة وهو
الحركة الارادية والحس فاستدل بالحركات الارادية المختلفة
اولا وذلك لانها تقتضي مبدا ولا يجوز ان يكون مبداها
جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر
والجمادات ولا يجوز ان يكون مبداها المزاج لان المزاج يقتضي
حركة المركب الى مكان تقتضيه غالب اجزائه اما مطلقا او بحسب
الاجتماع او سكونه في مكان اتفق حدوثه فيه على ما تقرر
وبالجملة لا يقتضي حركات مختلفة في جهات مختلفة لكون كيفيته
متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع الانسان كثيرا وقت حركته
في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان الى جبل فانه يريد
الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقلين فيه يقتضي السفل او في
نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض
ومزاجه يقتضي سكونه عليها لثقله والفاضل الشارح فسر
حال الحركة في قوله مما نعه كثيرا حال حركته في جهة حركته
بالسرعة والبطوء فقال وذلك في وقت الاعياء فان المزاج
يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد رفع قدمه
فجهة الحركة الارادية هي الفوق وعند الاعياء ان لا يكون
سريعة اقول والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة
الواقعة سيما في جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة
والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون الا في حال الحركة كما ذكرناه

وفسر ايضا قوله بل في نفس حركته بالرعشة قال لان
النفس يحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة منهما
اقول الرعشة لا يتركب منها بين الحركتين فقط بل ومن
كل حركة في مقابل تلك جهة يريدها النفس ومن حركة في مقابل
تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا
احدث محرك ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع
ميلا الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب
فرجع صاعدا وايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج
الى اسفل لا يكون الممانعة سيما في نفس الحركة بل في جهتها
فان الممانعة في نفس الحركة تكون اما بان يريدها النفس ولا
يقتضيها المزاج كما كان في حال الحركة عن المكان الطبيعي
او يقتضيها المزاج ولا يقتضيها النفس كما في حال الهوي قوله
وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذي يمنع
عن ادراك الشبيه ويستحيل عند التقاء الضد فكيف يلبس به
وهذا استدلال بالادراك فانه ايضا يقتضي مبدأ ولا يجوز
ان يكون مبدؤها الجسمية المشتركة ولا المزاج لانها كيفية
ما لا تنافر عما توافقها في النوع فيمنع المدرك عن ادراكها اذ الادراك
انما يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر ويستحيل عما يخالفها
فلا يبقى هو موجودة فكيف يلبس المدرك بها وهي غير موجودة
قوله ولان المزاج واقع فيه وهذا استدلال بوجود المزاج
نفسه وبقائه على وجود النفس وهو ان المزاج كما مر انما يحدث
بين اسطقسات متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف
ميولها الى امكنتها فهو محتاج اولا الى ما يجمعها بالقسر حتى يمتزج
ويلتئم بعد الاجتماع ثم يتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج
والى شيء يحفظ الاسطقسات بالقسر مجتمعة لبقي المزاج

موجودا

موجودا والا تفرقت بحسب طبايعها فانعدم المزاج فالمزاج
المستمر الوجود محتاج الى جامع وحافظ احدهما سبب وجوده
والثاني سبب بقائه وهما متقدمان على الالتيام المتقدم
على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتيام
وحافظه قبل الالتيام وكيف لا يكون قبل ما بعده اي وكيف
وعلة الالتيام وحافظه يكونان قبل الالتيام المستمر الوجود فكيف
لا يكونان قبل المزاج الثاني الذي هو بعد الالتيام وهذا الالتيام
متداعي الى الانفكاك عند لحوق الجامع او الحافظ وهن بالامراض
المهلكة مثلا او عدمه بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع
العلة وهذا استدلال مؤكد الذي قبله باعتبار المشاهدة
فاذن هناك شيء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشيء الذي
صار المركب به انسانا قوله فاصل القوى المدركة والحافظة
هذه نتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح
وقع على ان مبدأ هذه الافعال هو النفس ولما تبين كونه صورة
وكان كل صورة جوهرا صرح بانه جوهر فقال وهذا هو الجوهر
الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك وانما كان تصرفه في
اجزاء البدن اقدم من تصرفه في البدن لانه يتعلق اول تعلقه
بالروح ثم بالاعضاء التي اوعيته ثم لساير الاعضاء الرئيسة
التي هي مبادي الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء
المرؤسة الباقية وعند ذلك يصير متصرفا في جميع البدن
وانما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال
المذكور الحركة والادراك لغرض نذكره في الفصل التالي لهذا الفصل
ولم يذكر النطق لان طبيعته غير بينة الى ان يتبين وانما وقع
الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر ان
النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكره

للمزاج شيء آخر كما تسميه النفس وهذا هو الجوهر
الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك ٥م

ان المزاج نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يورد
على هذا الموضع سؤال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات
انما تستعد لقبول صورها من مبدائها بحسب امزجتها المختلفة
ويجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور والآن تقولون
ان النفس التى هى صورة للحيوان جامعة لاسطقساته والجامعة
للاسطقسات يجب ان تكون متقدمة على المزاج وهذا تناقض
واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة
نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج فى تدبير النفس الى ان
تستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة
له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء قال فى رسالته
المشتملة على اجوبة مسائل المسعودي واعلم ان الجامع لتلك
العناصر فى بدن الانسان غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما
كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر فى
بدن الانسان هو الحافظ لها فقال الشيخ كيف ابرهن على
ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ
لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة
ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية فى جميع الاحوال
بل هى قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة
الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى فى تصرف المصورة الى ان يحصل
تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فتوجد النفس فهذا
ما قاله هذا الفاضل فيه واقول وقال الشيخ فى الفصل الثالث
من المقالة الاولى من علم النفس فى الشفاء والنفس التى لكل حيوان
هى جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح
معه ان يكون بدنا لها وهى حافظة لذلك البدن على النظام
الذى ينبغى فقول الشيخ فى الشفاء والاشارات يخالف ما ذهب

اليه

اليه الفاضل الشارح ههنا وما نقله عن الشيخ فى رسالته وايضا
ان كانت نفس الام مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير بعد
مدة الى الناطقة وانما يجري امثال هذا بين فاعلين طبيعيين
يفعلان بارادات متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة
والمصورة من القوى الخادمة للنفس التى يكون بمنزلة الآلة لها
فكيف حدثت المصورة قبل حدوث النفس التى هى مخدومتها
وكيف فعلت بذاتها فان الآلة ليس من شانها ان يفعل من
غير مستعمل اياها وما يقتضيه القواعد الحكمية التى افادها الشيخ
وغيره وهو ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية
ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها
مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا
فتصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج
المني كالصور المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا فى الرحم بحسب
استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول
نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجتذب
الغذاء وتضيفها الى تلك المادة فتنميها وتتكامل المادة بتربيتها
اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها الافعال
وهكذا الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها
مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك
الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول
نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبرة
فى البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى فى احوالها
من مبدا حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة يحدث من
فحم من نار مشتعلة مجاورة ثم يشتد فان الفحم بتلك الحرارة
يستعد لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل نارا شبيهة

بالنار المجاورة فمبدا الحرارة النارية الحادثة في الفحم لتلك الصورة
الحافظة واشتدادها كمبداء الافعال النباتية وبخرها كمبداء
الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كلما تاخر
يصدر عنها مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى
كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال
واسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها
نفس لبدن المولود وبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية
الواقعة في الجنين هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع
للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن الى اخر العمر والحافظ
للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انهما واحد بهذا الاعتبار
وقوله ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار الاول وبالجملة فالغرض
ههنا على التقديرين اعني ان يكون الجامع والحافظ للمزاج
شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى شيء آخر
هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى

قال فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت على التحقيق
يريد ان يبين ان الجوهر الذي اثبته في الفصل المتقدم بالحركة
والادراك وحفظ المزاج هو شيء واحد بعينه وهو تلك الذات
المدركة بنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة ويشير الى كيفية ارتباطه
بالبدن ويبين ان كل واحد منهما ينفعل عن الآخر بحسب ذلك
الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشيء
الذي يصدر عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك
فيه وذلك بديهي وهو الذي اذا اصابه وهن يداعي بدنه
الى الانفكاك وذلك تجربي ثم قال وهو انت على التحقيق وذلك
لانك تعلم يقينا انك تتحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك او بعقلك
وان من احوالك يبقى ما دامت باقيا ولو عمرت مائة سنة ويزول

عند حلول الاجل سريعات فياخذ البدن في الانفكاك
والانحلال وانما استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم
بالحركة والادراك دون الانفعال النباتية ليتبين لك ان
تلك النفس هي انت فانك لا تشك في صدور هذين الفعلين
عنك وتشك في صدور الافعال النباتية عنك الى ان يتبين
لك بنوع الانسان من البيان قوله وله فروع وقوى
منبثة في اعضائك وذلك لان النفس واحدة وقد يصدر
عنها افعال متقابلة كالشهوة لشيء والغضب على شيء والدفع لشيء
والجذب لآخر وهي من حيث تكون مشتهية لا تكون غاضبة
وبالعكس ولا لاشتغال باحد ربما يمنعه عن الاشتغال بالآخر
فاذن هي مبداء لاشياء متقابلة تصدر عنها بحسبها الافعال
فتلك الاشياء من حيث هي مبادي التغيرات قوى ومن حيث
هي مبادي التغيرات لا تفعل بانفرادها بل تفعل اذا استعملتها
النفس فروع لها بها ارتبطت بالبدن قوله واذا احسست
لشيء من اعضائك شيئا هذا بيان كيفية تاثر النفس عن البدن
وهو ان يحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها
وهي كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا ما دامت
سريعة الزوال فاذا تكررت اذعنت النفس لها فصارت النفس
كل مرة اسهل اثرا حتى يتمكن تلك الكيفية او يصير بطيئة الزوال
فصارت ملكة بالقياس الى ذلك الفعل عادة وخلقا قوله
وربما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدي وهذا بيان كيفية تاثر
البدن عن النفس وهو ظ ومعنى قوله ويقف شعرك هو ان
يقوم من الفزع والخشية قوله وهذه الانفعالات والملكات
قد تكون اقوى وقد تكون اضعف ولولا هذه الهيآت لما كان
نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التهتك او الى الاستشاطة

عضا من نفس لبعض وهذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة
في الجانبين قابلة للشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها في
هذه الانفعالات والملكات وذلك لاختلاف احوال نفوسهم
وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون في
اخلاقهم الفاضلة والرذلة فيكون بعضهم اشد واضعف
استعدادا للغضب وبعضهم للشهوة وكذا في سائرها اشارة
ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها
ما به يدرك فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج
عن المدرك اذا ادرك لما فرغ عن اثبات النفس اراد ان يبين
احوال قواها وهي اما مدركة واما محركة فبدا بالمدركة وذكر اولا
معنى الادراك في هذا الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم
الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب
او مهروب عنه فهي متاخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب
بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز خلو بعض الحيوانات
كالاصداف والاسفنجات عن الحركة اقول ويمكن ايضا
ان يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى
يتحرك الى ملائم وعن ملائم ولذلك لم يكن النبات مدركا والحق
لانه لا تقدم لاحد على الآخر من هذه الجهة ولذلك جعلا
مبدا اي فصلين متساويين في الرتبة للحيوان بل الوجه في
تقدم الادراك على الحركة لانه اشرف منها لانه قد يكون مطلوبا
لذاته كما في الانسان والحركة لا يكون البته مطلوبة الا لغيرها
وبعد ما تقدم فنقول الشيء المدرك اما ان يكون ماديا
او لا يكون فان كان ماديا فحقيقته المتمثلة على صورة منتزعة
من نفس حقيقتها الخارجية انتزاعا ما على الوجه المفصل في
الفصل التالي لهذا الفصل وان كان مفارقا فلا يحتاج فيه الى الانتزاع

فقوله

فقوله هو ان يكون حقيقته متمثلة متناول للامرين يقال تمثل
كذا عنده اذا حضر منتصبا عنده بنفسه او بمثاله والادراك
يعرض له اضافتان احديهما الى ذي الادراك والثانية الى
الشيء المدرك ولاجل ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشيء
وهو المدرك والى الادراك ذكر ذي الادراك وهو قوله عند
المدرك ولاجل عروض هذه الاضافة كان المدرك والمدرك
ايضا متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بآلة والى ادراك
بغير آلة بل بذات المدرك وللتنبيه على القسمين قيد التعريف
بقوله يشاهدها ما به يدرك وعلى قوله يشاهدها بحث وهو
ان يقال المشاهدة نوع من الادراك اخذ في بيان معنى الادراك
فان قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط قيل الحضور غير كاف
فان الحاضر عند الحس الذي الذي لا يلتفت النفس اليه لا يكون
مدركا والجواب ان الادراك ليس هو كون الشيء حاضرا عند
الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك لحضوره عند الحس لا بان
يكون حاضرا مرتين فان المدرك هو النفس لكن بواسطة الحس
وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو
الحصول في نفس الحس بل ويجوز ايضا ان يكون الحصول في آلة
للحس يتصل بها الحس كانت تلك الآلة محلا للحس او لم يكن
والاشياء المدركة ينقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك
والى ما يكون اما في الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي
نفس حقيقتها واما في الثاني فهي يكون غير الحقيقة الموجودة
في الخارج بل هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان الادراك
مستفادا من خارج او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء
كانت الخارجية مستفادة منها او لم يكن وعلى التقديرين
فادراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية

عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما ان يكون تلك
الحقيقة اى المتمثلة نفس حقيقة الشى الخارج عن المدرك
اذا ادرك او يكون مثال حقيقته مرتسما فى ذات المدرك غير
مباين له وقدم ابطال القسم الاول على ذكر القسم الثانى
فقال بعد ذكر القسم الاول فيكون حقيقته ما لا وجود له
بالفعل فى الاعيان الخارجية مثل كثير من اشكال الهندسة
مثلا كالكرة المحيطة باثنى عشر قاعدة مخمسات بل كثير من المفروضات
التى لا يمكن اذا فرضت فى الهندسة كما يفرض مثلا من الممتنعات
ليتبين به الخلف فيكون تلك الحقيقة مما لا يتحقق اصلا اذ لا
حقيقة لها فى الخارج ولما كانت مما يدرك علم انها موجودة
لا فى الخارج بل عند المدرك وفيما لا يباينه فبابطال القسم
الاول تحقق الثانى واشار الى ذلك بقوله وهو الباقى والمثال
فى قوله او يكون مثال حقيقته هو الصورة المنتزعة من الشى
الذى لو كان فى الخارج لكان هو فهذا بيان ما قاله الشيخ
واعلم ان العلماء اختلفوا فى مهية الادراك اختلافا عظيما
وطولوا الكلام فيها لا لخفائها بل لشرة وضوحها فمنهم من
جعل الاضافة العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك
ليدفع عن بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صورة
وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين فلزم ان لا يكون
ما ليس بموجود فى الخارج مدركا وان لا يكون ادراك ما جهلا
البتة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية
غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غنى
عن التعريف فلا ينبغى ان يعرف وهو حق الا انهم يريدون
بذلك التخلص عن المدافعة التى وقع القوم فيها واعلم ان ما ذكره
الشيخ ليس بتعريف للادراك ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد لفظ

فانه لا يجوز ان يقال فى تعريف الحركة مثلا انها حال ما للمتحرك
بل هو تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذى يشترك فيها الاحساس
والتخيل والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحا
غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقائق الاشياء كثيرا
ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء
المختلفة وتلخيصها كالحركة مثلا ليتعرفوا احوالها اهى بالتساوى
فى تلك الاشياء ام بغير التساوى وكيف نسبتها الى ما يتعلق
بها وايضا فهم كثير من الناظرين فى الفلسفة من قولهم
النفس يدرك المحسوسات الجزئية بآلة والمعقولات بذاتها
ان مدرك الجزئيات هى الآلة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم
يقولون النفس لا يدرك الجزئيات وطولوا الكلام فى ذلك
وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه لا [على] الحكماء
كما سيجى بيانه فى موضعه فمن اعتراضات الفاضل
الشارح فى هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة
للخارج كان جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر فى الخارج
وحينئذ لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين
المدرك وبينه وان الصورة المتخيلة لم لا يجوز ان يكون موجودة
قائمة بانفسها كما قاله افلاطن وبغيرها من الاجرام الغائبة
عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالتزام ان صورة السماء
فى الذهن مساوية للسماء غير مستبعد والجواب عن الاول
ان من الصور ما هى مطابقة للخارج هى الجهل اما الاضافة
فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها فى
الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا
وعن الثانى ان افلاطن لم يذهب ولا غيره الى ان المحالات
المناقضة لانفسها موجودة فى الخارج ولا امكن ان يذهب

الى ذلك ذاهب واما القول بكون الصورة المدركة في جسم
غائب عن المدرك فليس مستبعد فقط بل انما هو مع ذلك من
المحالات الظاهرة وليس كذلك القول بان الصورة السماء
المنطبعة في آلة الادراك مساوية للسماء لاحتمال ان يكون
الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك او في القوة
المدركة الحالة فيه اللذين لاحظ لهما في الصغر والكبر
من حيث ذاتاهما او لاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا
من السماء وذلك غير قادح في المساواة بحسب الصورة فان
الكبير والصغير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية
ولما لم يكن ذلك مع مجرد الاستبعاد الذي دعاه لا يقتضي
بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بان
الادراك انما يكون بصورة مطلقا بل غاية ما في الباب انه يرد
على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة
الجليدية والتخيل يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية
الموضوعة للتخيل ولا يرد على سائر الادراكات الجسمانية
والعقلية ولا في الموضعين المذكورين ايضا على القائلين
بالشعاع او على من ذهب مذهب الشيخ ابي البركات في
القول بان الصورة المتخيلة ينطبع في النفس ولولا ان هذا
البحث خارج عما في الكتاب لاوردنا التحقيق فيه لكن
التجاوز عن هذا القدر يقتضي التعسف ومنها قوله
ان لزم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانما لزم
فيما لا يكون موجودا اما المحسوسات التي لا يدرك الا اذا كانت
موجودة فيحتمل ان يكون ادراكها اضافيا للمدرك اليها والجواب
ان الادراك معنى واحد انما يختلف باضافته الى الحس
او العقل فاذا دلت مهيته في موضع على كونه امرا غير مضاف

عرضت له الاضافة علم قطعا انه ليس بعين الاضافة اينما كان
ومنها قوله حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة يقتضي
صيرورتها مستديرة حارة والجواب ان الاستدارة ان كانت
جزئية كانت ذات وضع ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير
الجزء الذي هو محلها مستديرا بها من حيث هو محلها ولا يلزم
من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له
مستديرا وان كانت كلية لم يكن ذات وضع ولا يقتضي ان يصير
محلها مستديرا واما الحرارة فانها لا يقتضي كون محلها حارا
الا اذا كان الحال هي بعينها والمحل جسما خاليا عن ضدها
من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان صورتها المغايرة
لها اذا حلت جسما او قوة جسمانية ان تجعلها حارة فضلا
عن ان تجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له حارة والا

عتراضات

التي اوردها على كل واحد من الادراكات الجزئية يجري مجرى
هذه والاستغال بها يقتضي تطويل شرح الكتاب بما ليس
في متنه واما احتجاجاته بعد تسليم احتياج الادراك الى
حصول صورة في المدرك على انه امور آخر ذلك الحصول نفسها
قوله ولو كان ادراك السواد عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان
الجسم الاسود مدركا والجواب ان حصول الشيء للشيء يقع
بالاشتراك والتشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر للجوهر
وللعرض وحصول العرض للعرض وللجوهر والصورة للمادة
او الجسم وعكسهما والحاضر لما حضر عنده وعكسه الى غير ذلك
ولما كان الحصول الادراكي معلوما ولم يكن المراد من هذا
القول تعريفا للادراك لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على
تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك لا للشيء على
الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه

لم يجب ان يكون الاسود مدرك السواد ومنها قوله وايضا
لوجب انا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائما في جسم
واعتقدنا حلول السواد فيه ان نقطع بكونه عالما به والجواب
ان اعتقاد حلول السواد فيه ان كان على سبيل حلوله في
الاجسام فهو جهل وسخف وان كان على سبيل حلوله في
المجردات فهو معنى كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا تغاير
الالفاظ المترادفة واما قوله فلانا نعلم العلم بان الله تعالى
ليس بجسم ولا حال فيه فنشك في انه هل يعلم ذاته وهل
يعلم كونه فاعلا للغير ام لا ويدل على ذلك ان كون الشيء
عالما بالشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له والجواب ان ذلك
انما يقع اذا لم يحقق ان ذاته باي وجه حصل لذاته وان غيره
باي وجه حصل له فان معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا
تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه
بذاته وصفاته كما يجيء بيانه لم يتشكك في ذلك ومنها قوله
اذا كان تعقلنا ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون فعلمنا بعلمنا
بذاتنا اما ان يكون علمنا بذاتنا ويكون هو ايضا ذاتنا بعينه
ويلزم جريانه في التركيبات الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا
بذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودي والجواب عنه ان علمنا
بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء
الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام
المعتبر يعتبره واما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير
الشيئين كاضافة الشيء الى الشيء وايجاد الشيء من الشيء وذلك
يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه والجواب ان تغاير
الاعتبار كاف في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه
معالج باعتبار آخر وليس بكاف في الايجاد لانه يقتضي

تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة تحصل
في الخيال او الجليدية والادراك يكون في الحس المشترك وفي
ملتقى العصبتين فلو كان نفس الحصول ادراكا لكانا معا والجواب
ما مر وهو ان الادراك ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط
بل حصوله في المدرك لحصوله في الآلة وههنا الادراك لا يحصل
في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين بل في النفس بواسطة
هاتين الآلتين عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين
او غيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج
والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الاوليات والجواب
ان المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه اما الابصار فهو حصول
مثاله في آلة المدرك وعدم التمييز بين المدرك والادراك هو
منشأ هذا الاعتراض ويجري مجرى ذلك ما قاله غيره من
المعترضين ايضا عليه وهو ان الادراك كيف يكون صورة
ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون
بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور
بها وانما اشترط فيه الاول دون الثاني فهذه جمل من
الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها قد اقتصرنا عليها
ايثارا للاختصار فان فيها وفيما سيأتي بعد لكفاية على من
اخذت الفطانة بيده كما قال الشيخ في صدر الكتاب تنبيه
الشيء قد يكون محسوسا عندما يشاهد ثم يكون متخيلا عند
غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب
عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندما يكون محسوسا
يكون قد غشيه غواش غريبة عن مهيته لو ازيلت عنه لما فرغ
عن بيان معنى الادراك اراد ان ينبه على انواعه ومراتبها
وانواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل .

فالاحساس ادراک للشیء الموجود فی المادة الحاضرة عند المدرک
علی هیآت مخصوصة محسوسة من الاین والمتی والوضع
والکیف والکم وغیر ذلک او بعض ذلک لا ینفک ذلک الشیء
عن امثالها فی الوجود الخارجی ولا یشارکه فیها غیره والتخیل
ادراک لذلک الشیء مع الهیآت المذکورة ولکن فی حالتی حضوره
وغیبته والتوهم ادراک المعانی غیر محسوسة من الکیفیات
والاضافة مخصوصة بالشیء الجزئی الموجود فی المادة لا یشارکه
فیها غیره والتعقل ادراک الشیء من حیث هو هو لا غیر فقط الا
من حیث هو شیء آخر سواء اخذ وحده او مع غیره من الصفات
المدرکة هذا النوع من الادراک فهذه الادراکات مترتبة
فی التجرید الاول مشروطة بثلثة اشیاء حضور المادة واکتناف
الهیآت وکون المدرک جزئیا والثانی مجرد عن الشرط الاول
والثالث مجرد عن الاولین والرابع عن الجمیع الا انها اذا قیست
الی مدرک واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا یدرک
ما یدرکه الحس والخیال بانفراده بل ما یدرکه الحس بمشارکة
الخیال وبذلک یتخصص مدرکه ویصیر جزئیا ولذلک لم یعتبره
الشیخ فی هذا الکتاب واعتبره فی سایر کتبه بالوجه الاول
وکل طبیعة کالانسانیة اذا اخذت من حیث هی هی
صلحت لان تقع علی کثیرین ولان لا تقع الا علی واحد وانما
تختلف فی ذلک بانضیاف معان غیرها الیها لا تختلف هی
باختلاف تلک المعانی فلا یلزمها شیء من تلک المعانی من حیث
مهیتها فالمعنی الذی ینضاف الیها ویجعلها جزئیا شخصیا
هو المادة اولا لان زیدا لا یباین عمرا بالانسانیة ولا بما تقتضیه
الانسانیة نفسها وانما یباین بتشخصه المادی ثم بما یستلزمه
المادة من الاحوال المذکورة کالاین والکیف وغیرهما ثانیا

فالصورة

فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة
والخیالیة منتزعة نزعا اکثر لکنه غیر تام والعقلیة منتزعة
نزعا تاما وعبارة الکتاب ظاهرة وانما تمثل بالابصار لانه اظهر
انواع الاحساس والفاضل الشارح فسر الغواشی الغریبة عن
المهیة بجمیع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والمهیة ولوازم
المهیة کالزوجیة للاثنین لا یکون غریبة عن المهیة وایضا
لا یکون بحیث یمکن ان یزول وایضا لا یکون مثل هذه الغواشی
عند ما یکون الشیء محسوسا فقط بل وعند ما یکون معقولا
ایضا وقد اورد فی هذا الموضع سوالا وهو ان الصورة العقلیة
من حیث حلولها فی نفس جزئیة حلولها حلول العرض فی الموضوع
یکون جزئیة ویکون تشخصها وعرضیتها وحلولها فی تلک النفس
ومقارنتها لصفات تلک النفس عوارض غریبة لا ینفک عنها
وهذا تناقض قوله العقل یقدر علی انتزاع صورة مجردة عن
العوارض الغریبة وایضا تلک الصور التی فی نفس زید مثلا
لا یمکن ان یکون جزءا من مهیة الاشخاص الموجودة فی الخارج
قبل زید وبعده فاذن تلک الصورة لیست مجردة ولا یشترک
فیها واجاب بان الانسانیة الموجودة فی الاشخاص فی نفسها
مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق بها من حیث هی علم کلی مجرد
لان معلومه کذلک لا لان العلم فی ذاته کذلک قال ولهذا
سماه المتقدمون کلیا تعویلا علی فهم المتعلمین والمتاخرون
اذا لم یقفوا علی اغراضهم ظنوا ان فی العقل صورة مجردة کلیة
ولیس الامر علی ما ظنوه بل التحقیق ما ذکرناه واقول الانسانیة
التی فی زید لیست بعینها التی فی عمرو فالانسانیة المتناولة
لهما معا من حیث هی متناولة لهما لیست هی التی فی کل واحد
منهما ولا هی فیهما معا لان الموجود منها فی الخارج لا یکون نفسها

بل جزء منها فهي انما يكون في العقل فقط وهي الانسانية الكلية
فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية ومن
حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها
ان الانسانية المدركة تلك الصورة التي هي طبيعة صالحة
لان يكون كثيرة ولا لان يكون لو كانت في اي مادة من مواد
الاشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه او اي واحد من تلك الاشخاص
سبق الحال يدرك زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا
معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي
انضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق الخارجية
وان كانت باعتبار آخر مكنوفة باللواحق الذهنية المشخصة
فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر يدرك به شي آخر
وبالاعتبار الآخر مما ينظر فيه ويدرك نفسه فاذن الصورة
التي ذكرها هذا الفاضل حالها ههنا هي الطبيعة الانسانية التي
ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية واما التي سماها المتقدمون
كلية وتبعهم المتاخرون في ذلك فلم يتعرض له البتة والعجب
منه ناقض بتحقيقه هذا ما قاله في مواضع غير معدودة وهو ان
الكليات لا توجد في الخارج قوله واما ما في ذاته بريء عن
الشوائب المادية واللواحق الشي الذي لا يتعلق بالمادة اصلا
ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شي من خارج ذاته
لحوقا غريبا لانه مجرد عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم مهيته
عن مهيته وهذا تصريح بان لوازم المهية ليست من الغواشي
الغريبة وذلك الشيء لا يمكن ان يتكثر الا بالمهية وهو معقول
بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد فان لم يعقل كان ذلك من جهة
القوة العاقلة لا من جهته لانه في نفسه معقول غير محتاج
الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة تحتاج الى عمل يعمل بنفسها

كالفكر مثلا ليصير عاقلة له فالضمير في قوله بل لعله يعود الى
العمل ويحتمل ان يعود الى المعقول لان ذلك الشيء من شانه
ايضا ان يكون عاقلا بذاته كما يجيء بيانه وهو معنى قوله بل لعله
في جانب من شانه ان يعقله كان الشيخ قسم الموجودات الى
ما من شانه ان يكون عاقلا والى ما ليس من شانه ذلك فاشار
الى ان ما من شانه ان يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة
الاولى من القسم الذي ليس من شانه ان يكون عاقلا بل هو
من القسم الآخر اعني عما من شانه ان يكون عاقلا وانما لم يحكم
بذلك جزما لانه لم يبينه بعد وسياتي بيانه واورد هذا الفاضل
الشارح شكا بعد ان ذكر المراد من المادة ههنا هو المحل سواء
كان محسوسا كالخشب للسرير او معقولا كالهيولى وسواء كان
متقوما بالحال كالهيولى او مقوما له كالموضوع وذلك الشك
ان المحل مهيته معقولة لا ينافي تعقلها تعقل الحال فيها فان من
عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلهما فليست هي مانعة عن
التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول مهية المعقول
للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس
في محل فلكونه قائما بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول
لذاته عاقل لذاته وكل ما يقوم بمحل لم يكن حقيقته حاصلة لذاته
بل لغيره فلا يكون هو عاقلا لذاته ولا يصير معقولا لغيره لعمل يعمل
به ذلك الغير وهو الانتزاع اقول هذا الجواب ليس كما ينبغي
فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا لذاته والصور المعقولة حالة
في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل به ليصير معقولة والحق ان
المادة ههنا هو الهيولى لا غير فانها هي المقتضية لكون كل
ما يحل فيها من الصور والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا
ذوات اوضاع وهي وجميع ما يحل فيها يمكن ان يوخذ من

كالفكر

حيث هو كذلك وح لا يكون شي منها معقولا ويمكن ان يؤخذ
مجردة عن اللواحق المشخصة وح يكون جميعها معقولة وهذا
هو منع المادة عن كون الشئ معقولا واما كون الشئ عاقلا
فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده ايضا في ذاته لا بسبب
عمل عامل كما سياتي بيانه انشاء الله لعلك تنزع الآن الى ان نشرح
لك احوال القوى لما فرغ من بيان انواع الادراكات شرع في اثبات
القوى الدراكة واحوالها وابتدأ بالحيوانية وهي ينقسم الى ظاهرة
وباطنة واما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم يكن محتاجة
الى الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى
كلام طويل غير مناسب لسياقة الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة
فلمناسبتها لما مضى ولما سياتي من احوال النفس الناطقة
عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا الفصل مشتملا
على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى
ينقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة مدركة
اما الى ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى معاني
والمعينة تعين اما بحفظ المدركات من غير تصرف ليتمكن المدرك
من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ
معينة اما المدركة الصور واما المدركة المعاني فهذه خمس قوى
الاولى مدركة الصور ويسمى حسا مشتركا لانها تدرك خيالات
المحسوسات الظاهرة بالتادية اليها والثانية معينها بالحفظ
ويسمى خيالا ومصورة والثالثة المتصرفة في المدركات ويسمى
متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة المعاني ويسمى
وهما ومتوهمة والخامسة معينها بالحفظ ويسمى حافظا وذاكرة
وانما سميت الجميع مدركة وان كان المدركة منها اثنين فقط لان
الادراكات الباطنة لا يتم الا بجميعها وابتدأ الشيخ بشرح

الحس

الحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر لان الترتيب التعليمي ان
يرتقي المتعلمين عما اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل
قوله اليس قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة
الدائرة بسرعة خطا مستديرا كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل
تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة هذا
بيان الحس المشترك والخيال وقد استدل على وجود كل واحد
منهما مفردا وعلى وجودهما معا بالشركة اما الاستدلال على
الحس المشترك مفردا وعلى وجودهما معا بالشركة اما الاستدلال
فهو قوله اليس قد تبصر القطر النازل الى قوله اليها تودى البصر
كالمشاهدة والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة والمرئي
كخط والنقطة المتحركة يرتسم في البصر عند وصولها الى مكان ما تحاذيه
بحسب المقابلة بينهما ويزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة
انما تحصل في آن يحيط به زمانان لا حصول لها فيهما لكون
الحركة غير قارة فلولا شئ آخر غير البصر يرتسم فيه تلك النقطة
ويبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات المتتالية في البصر
وفيه بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم يحس فاذن ههنا
قوة يبقى فيها الارتسام البصري مشاهدا واما قوله وعندها
يجتمع المحسوسات فتدركها فاشارة الى خاصية اخرى لهذه
القوة وهي التي لاجلها لقبت بالمشترك وانما ذكرها ههنا
لتعريف القوة بها وسنورد الحجة على اثباتها واعترض
الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز
ان يكون اتصال الارتسامات في الهواء بان يكون كل تشكل
يحدث في جزء من الهواء لوصول النقطة اليه فانه يحدث
قبل زوال التشكل السابق فيتصل التشكلات ويرى خطا
لذلك وهذا اولى مما قالوه لان القول بمشاهدة ما ليس في

القابل والمقابل النازل او المستدير كالنقطة لا كالخط
فقد يبقى ذاتي بعض وكلهيئته ما ارتسم فيه اولا
واتصل بها هيئة الابصار الحاضر فعندك قوة قبل
البصر تؤدي البصر اليها كالمشاهدة وعندها وفيها
يجتمع المحسوسات بعد الغيبوبة فتتمثل فيها
ويحاذي القويين عليك ان تحكم ان هذا اللون
غير الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم يحتاج
الطعم فان القاضي يحتاج ان يحضر الامرين ويدرك من
المحسوسات فان القاضي عليهما جميعا فهذه قوى وايضا
ان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها يدرك من المحسوس
فان المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة
ولا متأدية من طرق الحواس مثل ادراك الشاة
معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش
معنى في النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا
يحكم بها كما يحكم الحس بما يشاهد فعندك قوة
هذا شانها وايضا فعندك وعند كثير من
الحيوانات العجم قوة يحفظ هذه المعاني بعد
حكم الحاكم بها غير الحافظ للصور م

في الخارج سفسطة وجهالة ثم قال ولم لا يجوز ان يكون ذلك
في البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة المقابل ليس
ببرهان والتجربة لا يفيد والجواب عن الاول ان بقاء التشكل
السابق عند حصول تشكل بعده يقتضي الخلاء فان التشكل
انما حدث في الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه
وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي احاطة
النهايات بالخلاء وعن الثاني ان القول بذلك اولى بان ينسب
الى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للانسان يدرك
بها شيئا بعد غيبته لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة
ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا يكون
في حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعندك قوة يحفظ مثل المحسوس
بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال واستدلال
على وجوده بالمشاهدة الباطنة وهو ظ قال الفاضل
الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين
احدها ان المدرك قابل والقابل يغاير الحافظ لحجة هي ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد ولمثال وهو ان الماء يقبل الاشكال
ولا يحفظها والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي
هو الحافظ يجب ان يقبل الصور حتى يمكن ان يحفظها وايضا
انها معارضة بالحس المشترك المدرك للاشياء المختلفة
وبالنفس التي يفعل افعالا مختلفة واقول اجتماع الحفظ
والقبول في شيء واحد يدل على وحدة مصدرهما فانهم
يجوزون اجتماعهما في شيء واحد لقوتين فيه كالارض
واما افتراقهما في صورة يدل على مغايرة المصدرين والمعارضة
بالحس المشترك والنفس ليس بشيء لان الواحد قد يصدر
عنه الكثير اذا كان الصادر بالفصل الاول شيئا واحدا

ثم يتكثر بقصد ثان او كانت وجوه الصدورات مختلفة
فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات الصور المادية
عند غيبة المادة ثم يصير مستثبتا للالوان والاصوات
والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور
اليها وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير
مدركا للضدين لكون اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما
يتكثر فعله لتكثر وجوه الصدورات عنها قال والمثال ايضا
ضعيف لان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في
صورة اخرى واقول ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس
من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي بان كل
ما يقبل شيئا فهو ما يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة القوتين
بالضرورة قال الوجه الثاني ان استحضار الصور والذهول عنها
من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين فان الاستحضار
حصول الصورة في القوتين والذهول حصولها في الحافظة دون
المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا ايضا ضعيف
لان تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول
بان الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر وراءه
وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون الصور حاصلة في الحس
المشترك دائما والاستحضار موقوف على حصول ذلك
الامر وايضا القوة العاقلة ليس لها حافظة مع انها تستحضر
وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلتم حافظها العقل
الفعال قلنا فليكن هو حافظة للحس المشترك ايضا والجواب
عنه ما مر وهو ان الادراك حصول الصورة للمدرك لحصوله
في الآلة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت
حاصلة في الآلة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع

مثل المحسوسات فيه يصلح الا ان يكون حافظا للصور المعقولة
دون المحسوسة واما قوله الشيخ وبها يتبين القوتين بحكمك ان
نحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم فاستدلال مشترك على
وجودهما معا وهو بنا على ان النفس لا تدرك المحسوسات
الا بقوى جسمانية وتقريره انها لا تدرك بحس واحد من
الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد
لها حين نحكم على ابيض ما انه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض
والحلاوة معا بها ولا محالة تكون نسبة جميع المحسوسات
الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا كما ان النفس لا يقدر على
هذا الحكم الا بقوة حافظة للجميع والا فينعدم صورة كل واحد
من البياض والحلاوة عند ادراك الآخر والالتفات اليه واعترض
الفاضل الشارح بانا نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم بكلي
على جزئي فالحاكم يجب ان يدركهما معا ويلزم منه ان يكون
النفس التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب انها
مدركة لهما ولكن لاحدهما بآلة وللآخر بغير آلة قال والذي
يدل على ابطال القول بالحس المشترك علمي بالضرورة اني اذا
ذقت طعاما ان الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز
ان يقال بل هو العقب او الكعب واذا ابصرت شيئا فلست
مبصرا له مرتين احديهما بالعين والآخر بالدماغ والذي يدل على
ابطال القول بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره
في جزء من الدماغ يقتضي اما اختلاط او انطباع كل واحد في
جزء وهو في غاية الصغر والجواب عن الاول انك ايضا بالضرورة
تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق
ليس في عقبك وعن الثاني انه استبعاد محض وذلك لقياس
الامور الذهنية على الخارجية وايضا فان المحسوسات باطلها

قوله م

وغير

وغير ناطقها تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية
محسوسة ولا متادية من طريق هذا بيان اثبات الوهم
والحافظة اما الوهم فقوة تدرك الحيوان بها معاني
جزئية لم تتادى من الحس اليها كادراك العداوة والصداقة
والموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية فادراك تلك المعاني على وجود
قوة يدركها وكونها مما لم يتاد من الحواس دليل على مغايرتها
المشترك ووجودها في الحيوانات دليل على مغايرتها للنفس
الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان ربما
يخاف شيئا يقتضي عقله الا من منه كالموتى وما يخالف عقله
واما الحافظة فاثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى
كما مر وما في الكتاب ظاهر واما قول الفاضل الشارح الصداقة
التي بيني وبين ولدي كلية فيجاب بان يقال ان ذهب انها كلية
ولكن الكلي لا بد له من اشخاص جزئية وكلامنا في اشخاص جزئيات
الصداقة الكلية وايضا الاستيناس الذي يدركه الشاة
من صاحبها في وقت ما بعينه جزئي مدرك لغير العقل وكلامنا
في مثله قوله ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة
ورسم خاص فالاولى هي المسماة بالحس المشترك ذكر علماء
التشريح ان الحامل لقوة الشم زائدتان شبيهتان بحلمتي
الثدي باتتان من مقدم الدماغ فيهما رقة لين الدماغ قليلا
ولم يلحقهما صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الزوج
الاول من الازواج السبعة التي هي الاعصاب النابتة من
الدماغ وهما مجوفتان يتلاقيان فيفترقان الى العينين
والحامل لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث
الذي منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من
لدن قاعدة الدماغ وتنفذ هذه الشعبة في ثقبة في الفلك

الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي
الروح الخامس الذي منشاوه خلف الروح الثالث ومنبت
هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل لقوة
اللمس سائر الاعصاب وخصوصا النخاعية فيبين من هذا ان
مبدا اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ والنخاع
الذي مبدؤه ايضا الدماغ واكثرها نخاعية فلاجل ذلك
قال الشيخ ان آلة الحس المشترك هي الروح المصبوب في مبادي
عصبة لاسيما في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ
ولما مبدا اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذي مبدؤه
ايضا الدماغ واكثرها نخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ ان
آلة الحس المشترك الخ فان الحس كراس عين يتشعب منه خمسة
انهار وكان الروح المصبوب في البطن المقدم هو آلة للحس
المشترك والخيال الا ان ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك
اخص وما في موخره بالخيال اخص وانما تتادى الادراكات
الحسية من الحواس بواسطة الارواح التي في الاعصاب الى
التي في مباديها المتصلة بالروح المصبوب في البطن المقدم
والفاضل الشارح فسر التادية بان يتشبه الكيفيات المحسوسة
في الاعصاب الى آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد
والتشنيع الوارد على تفسيره والتادية ههنا استعارة عن
ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب الى كل حس محسوسة
وبواسطة الروح الذي هو مبدا مشترك للجميع مثل جميع المحسوسات
واتصال الاعصاب ليس لتهيئة طرق تسري فيها الكيفيات
فان الكيفيات لا ينتقل عن موضوعاتها وادراك النفس ليس
بمتاخر عن ملاقات الحواس للمحسوسات بزمان ينقطع فيه تلك المسافة
بل هو لاتصال الارواح بمبدا يعدها للاحساس وما في كلام الشيخ

قوله

قوله والثالثة الوهم قال الشيخ في الشفاء القوة
المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس
فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخييليا مقرونا بالجزئية وبالصورة
الحسية وعنه يصدر اكثر الافعال الحيوانية الى ههنا حكاية
قوله فكون الدماغ كله آلتها هو لكونها مصدرا لاكثر الافعال
المتعلقة بالروح الدماغي في الحيوان واختصاص التجويف
الاوسط بها لاستخدامها المتخيلة على ما يجي ولهذا السبب
ايضا قدم ذكرها على ذكر المتخيلة قوله ويخدمها فيه قوة
رابعة شانها ان يركب ويفصل ما يليها من الصور الماخوذة عن
الحس والمعاني المدركة بالوهم معناه واضح والمراد بالخدمة
ان الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات ويتم بذلك التصرف
ادراكه لها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة ادراك
كان الشي الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن لها ادراك مع
انها متصرفة بالتركيب والتفصيل بطل قولهم القاضي على
الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما وايضا استخدام
الوهم اياها تصرف فيها فاذن الوهم مدرك ومتصرف
معا والجواب عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها
في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكها لهما اذ لا يجب ان
يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشي الواحد
لا يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما
بحسب ذاته والآخر بحسب الآلة او كلاهما بحسب الآلتين
قوله والباقية من القوى هي الذاكرة هذه هي القوة الخامسة
وهي حافظة المعاني ومعينة للوهم بالحفظ وتسميتها قوة
ذاكرة فان الذكر لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ
المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب

كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستا وهذا شئ ذكره
في القانون واقول ان الشيخ ذكر في القانون بهذه العبارة
وههنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة الحافظة والمتذكرة
المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة
واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فهو ههنا
لم يحكم بالتغاير مطلقا وقال في الشفاء هذه القوة يعني الحافظة
يسمى ايضا متذكرة فيكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة
لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستثبتة
اياها اذا افقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل
يعرض واحدا واحدا من الصور الى آخر قوله وهذا يدل على
انها هي الذاكرة ولكن باعتبار آخر والحق ان الذكر ملاحظة
المحفوظ فهو مركب من ادراك شئ ادرك في وقت آخر وحفظ
على ما صرح به الشيخ في آخر هذا النمط والاسترجاع طلب
تلك الملاحظة بالفكر فاذن الذاكرة ليست هي قوة بسيطة
بل هو مبدأ فعل يتركب من افعال ثلثة قوى متصرفة ومدركة
وحافظة وههنا بحث آخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر
ان الشيخ قال في الشفاء في آخر الفصل الاول من المقالة
الرابعة من الكلام في النفس ويشبه ان يكون القوة الوهمية
هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون
بذاتها حاكمة وبحركتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون متخيلة
بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما
الحافظة فهي قوة خزانتها فهذه حكايات الفاظه وذلك
يدل على اضطرابه في امر هذه القوى اقول وقد قال الشيخ
ايضا قبل كلامه هذا متصلا به وهذه القوة المركبة بين الصورة
والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى هي كانها

القوة الوهمية بالموضع لا من حيث يحكم بل من حيث يعمل
ليصل الى الحكم وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها
اتصال بخزانتي المعنى والصورة وهذا حكم صريح بان حامل
المتصرفة والوهمية عضو واحد ومذهبه ان القوة الواحدة
بالآلة الواحدة لا يفعل فعلين مختلفين فاذن صدور
فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف عن مصدر جسم هو
واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين
قطعا وهذا شئ لا يمكن على مثل الشيخ فاذن ليس المراد من
قوله الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة ان جميعها
بالذات واحدة كيف والمتذكرة التي هي الحافظة على ما ذكر من
قبل لا شك في انها الجارية التي في مؤخر الدماغ وليست
بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك ان
المبدأ الذي ينسب اليه التخيل والتفكر والتذكر والحفظ
هو الوهم كما ان مبدأ الجميع في الانسان هو الناطقة ولذلك
جعله رئيسا حاكما على القوى الحيوانية قوله وانما هدى
الناس الى القضية هذا استدلال متعلق بالطب على كون
هذه الاعضاء مواضع هذه القوى والطبيب لا يميز بين
المدرك والحافظ ولا يتعرض لاثبات الوهم وانما يميز بعد
التمييزات الحكمية للقوى عند الاطباء ثلث خيال آلته البطن
المقدم وفكر وآلته البطن الاوسط المسمى بالدودة وذكر
آلته البطن الاخير قال الفاضل الشارح هذه الحجة لا يدل على
كون هذه القوى في هذه الاعضاء لانها يحتمل ان يكون مفارقة
او قائمة بعضو آخر وانما يختل افعالها باختلال هذه المواضع
لانها آلتها فان افعال العاقلة يختل باختلال الدماغ واقول
ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال الا كونها آلات لهذه

القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح المحصورة في بطون
الاعضاء او بشيء آخر لانه بحث آخر قوله ثم اعتبار القوى
في حكمة الصانع هذا تاكيد لتخصيص الاعضاء المذكورة
بهذه القوى ماخوذ من العناية فانها تفيد معرفة منافع الاعضاء
على ما يذكر في الطبيعي والطب وفيه تنبيه على العناية الالهية
المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفي الاشباح الخيالية
الى الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون
النفس او العقل استعارة لطيفة ومعنا ،ظ، قال الفاضل
الشارح الاستدلال بكون الحس الظاهر في مقدم الراس
والوجه على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة
الصانع مع انه خطابي غير مستقيم لان السمع واللمس في موخر
الراس والذوق في وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال
في مقدمه لكون الابصار والشم هناك اولى من جعله في موخره
مع ان احتياج الحيوان الى اللمس اكثر واقول ان الشيخ وان
ذكر قبل هذا ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في
مقدم الدماغ لكنه في هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك
هناك بكون الحس الظ هناك صريحا بل ذكر فائدة الترتيب وايضا
ان سلمنا انه علل بذلك لكن في قول هذا الفاضل ان السمع في
موخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة
الثانية من الفن الثامن في الحيوان من الشفاء بهذه العبارة
ولين مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصا الذي
للبصر والسمع ينبت منه لان الحس طليعة والطليعة الى
جهة المقدم اولى وذكر في الفصل الذي يتلوه بعد ذكر
القسم الاول من الزوج الخامس من الاعصاب الدماغية
بهذه العبارة وهذا القسم منبتة بالحقيقة من الجزء المقدم

من الدماغ وبه حس السمع فهذه حكاية كلامه واذا كان حال
العصب السمعي المتاخر عن الذوق هذه فما ظنك بالذوقي
واما اللمس فلما كان اكثر اعصابه نخاعية للمنفعة المذكورة
في كتب التشريح لم يكن تعلقه بموخر الدماغ اكثر من تعلقه
بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظ بمقدم الدماغ اكثر على
الاطلاق والحجة التي اقامها الفاضل الشارح على ان النفس
هي المدركة لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات
على البعض وختم بها الفصل فهي خالية عن الفائدة لانهم
معترفون بذلك الا انهم يذهبون الى انها مدركة مدركة
للمعقولات بالذات والمحسوسات بالالات واذا تقدم
ذكر ذلك مرارا فلا فائدة في التكرار تنبيه واما تفصيل هذا
التفصيل في القوى النفس الانسانية يريد ذكرها القوى
الذي يختص الانسان بها وانما قال على سبيل التصنيف
لان القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذوات لكونها
مبادي افعال مختلفة فكان تفصيلها على سبيل التنويع وهذه
غير متباينة بالذات لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة
انما يختلف بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس الى تلك
الذات عوارض فكانها اصناف والكمالات المذكورة هنا
هي الكمالات الثانية وهي افعال هذه القوى قوله فمن
قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي قوى النفس
ينقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون باعتبار تاثيرها في البدن
الموضوع لتصرفها فانها مكملة اياها تاثيرا اختياريا والى ما يكون باعتبار
تاثرها عما فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعدادها
ويسمى الاول عقلا نظريا والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك
الاسم او تشابهه والشيخ بدا بالاولى لانها اظهر فالشروع

في العمل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتاتى الا بادراك
ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراك راى كلى مستنبط
من مقدمات كلية اولية او تجربية او ذائعة او ظنية يحكم
بها العقل النظري ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك
الراى الكلي من غير ان يختص بجزئي دون غيره والعقل العملي
يستعين بالنظري في ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال
مقدمات جزئية او محسوسة الى الراى الجزئي الحاصل فيعمل
بحسبه ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده قوله
ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا
بالفعل فاولاها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد
سماها قوم عقلا هيولانيا وهي المشكاة ويتلوها قوة اخرى
تحصل لها عند حصول المعقولات وهذه اشارة الى قوى
النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال وتلك المراتب
ينقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة والى ما يكون باعتبار
كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب الشدة
والضعف فمبداها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها
كما يكون للامي المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر
على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة
النفس المناسبة للمرتبة الاولى تسمى عقلا هيولانيا تشبيها
لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور
المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادي
فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا
بالملكة وهي عندما يكون عند حصول المعقولات الاولى
التي هي العلوم الاولية بحسب الاستعداد لتحصيل
المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة ومراتبه مختلف

في تحصيلها فمنهم من يحصلها بتشوق ما لنفسه اليها يبعثها
على حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب
الفكرة ومنهم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق او لا مع
شوق وهو من اصحاب الحدس ويتكثر مراتب الصنفين
وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية سيجي اثباتها
واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فيسمى عقلا بالفعل وهو
ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية
بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر او الحدس وهذه
قوة للنفس وحضور تلك المعقولات بالفعل كمال لها وهو
المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال في
نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة
العقل المستفاد فان كل ما يخرج من قوة الى فعل فانما يخرجها غيرها
وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات الى العقل الفعال
قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس وفي بعض
نسخ الكتاب يوجد هكذا وان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا
بالملكة مع الواو العاطفة والفاضل الشارح لذلك جعل العقل
بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة القدسية وذلك
سهو يشهد به ساير كتب الشيخ وغيره ومنشأ هذا السهو منه
وجود الواو المذكور الفاصلة بين قوله او بالحدس فهو رتبة
ايضا وبين قوله ان كانت اقوى وهي زائدة الحقها النساخون
خطا والتقدير اتصال الكلامين وليس قوله فيسمى عقلا بالملكة
جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطفا على قوله فيتهيا للاكتساب
الثواني لان المسمى هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي
بالفعل واذا تقرر هذا فنقول لما كانت الاشارة المترتبة
في التمثيل المورد في التنزيل لنور الله تعالى وهو قوله عز من قائل

ح

الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح
في زجاجة الزجاجة كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة
زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه
نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال
للناس والله بكل شيء عليم مطابق فتطبق الموارد وقد قيل
في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه فقد فسر الشيخ تلك الاشارات
بهذه المراتب فكانت المشكاة شبيهة بالعقل الهيولاني
لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف
السطوح والثقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة لانها شفافة
في نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكرة لكونها
مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب
والزيتونة بالحدس لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة والذي
يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية لانها
يكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل ونور
على نور بالعقل المستفاد فان الصور المعقولة نور النفس القابلة
لها نور آخر والمصباح بالعقل بالفعل لانه نير بذاته من غير
احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان المصابيح
تشتعل منها قال الفاضل الشارح وانما قدم العقل المستفاد
على العقل بالفعل لان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد حصولها
بالفعل فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على حصول القوة
المسماة بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود
كما ذكر لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس
المطلق الذي يخدمه ما تقدم من القوى الانسانية والحيوانية
والنباتية تنبيه لعلك تشتهي الآن ان تعرف الفرق بين
الفكرة والحدس فاسمع اما الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني

مع

مستعينة بالتخيل في اكثر الامر يطلب بها   لما ذكر ان النفس
تنتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر او الحدس
اراد ان يعرفهما ليتضح الفرق بينهما فقوله في تعريف الفكر
ان النفس مستعينة بالتخيل في اكثر الامر اشارة الى ان الفكر
يكون في الجزئيات اكثر لانها في الكليات تكون مستعينة بالتفكر
وهما يتغايران بالاعتبار كما مر وقوله استعراضا للمخزون
في الباطن اشارة الى الصور والمعاني المخزونتين في الخيال والذاكرة
وقوله وما يجري مجراه اشارة الى الصور العقلية فالفكر حركة
في المعاني من المطالب يطلب بها مبادي تلك المطالب كالحدود
الوسطى وغيرها فربما انبتت وربما تادت وتنبيه اذا تادت
بحركة اخرى من الحدود الوسطى الى المطالب واما الحدس
فهو ظفر عند الالتفات الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة
وتمثل المطالب في الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير
الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن واشار الشيخ
بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الثانية
وقوله او في حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المط من العلوم المتصلة
به فالفرق بين الفكر والحدس اولا بامكان الانبتات ولا امكانه
الا ان الفكر المنبت لا يكون مؤديا الى علم ولاجل ذلك ربما
لا يسمى فكرا وهو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وثانيا
بوجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس
المستعملين في هذا الموضع والفاضل الشارح جعل الحركة
الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر دون الحدس
وقال الحدس هو ان يقع الحد الاوسط في الذهن اولا
ثم ينساق الذهن منه الى المط ثم قسمه الى ما يقترن بشوق
يتقدم الشعور بالمط على الشعور بالاوسط والى ما لا يقترن

فيا خر عنه وذلك خبط يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح

اشارة ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان

وجودها فاسمع الست تعلم ان المحسوس وجوده يريد بيان

امكان وجود القوة القدسية وتقريره ان للحدس وللفكر

مراتب في التادية الى المط بحسب الكيف والكم اما بحسب الكيف

فلسرعة التادية وبطوها واما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته

والاول يكون في الفكرة اكثر لاشتمالها على الحركة والثاني

يكون في الحدس اكثر لتجرده عن الحركة لان الحدس انما يكون

لقوة من النفس ولتلك المراتب حدا نقصان وكمال وحد

النقصان هو ان يثبت جميع افكار شخص عن مطالبه وحد

الكمال هو ان يحصل لشخص ما مما يمكن ان يحصل لنوعه من العلوم

بحسب الكم دفعة او قريبا من ذلك بحسب الكيف على وجه

يقيني يشتمل على الحدود الوسطى لا تقليدي ولما كان

طرف النقصان مشاهدا فطرف الكمال ممكن الوجود ومافي الكتاب

ظ اشارة فان اشتهيت ان تزداد في الاستبصار فاعلم انك

ستبين لك يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضته

المعقولات على النفوس الانسانية ولما تقدمت اشارة ما الى

ذلك بانه هو الذي يخرج النفوس من القوة الى الفعل اورد هذا

الفصل لاندياد الاستبصار ولما كان المط مبنيا على مقدمتين

هما ان كل ما يرتسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني

وان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة او متعلقة بها فهو اما

جسم واما قوة في جسم ولم يبينهما بعد فذكرهما واحال

بيانهما على ما سياتي ثم شرع في تقرير الحجة وهو ان يقال

ادراك الشي هو وجود صورته في المدرك على ما مر والذهول عنه

مع امكان ملاحظته هو عدمها لتلك الصورة فيه لا من كل

الوجوه بل مع امكان وجودها اي وقت شاء والنسيان عدمها

مطلقا فيه فان الوجود معه انما يحصل بتجشم كسب جديد

كما كان في اول الامر فههنا شي غير المدرك حافظ للمدرك يكون

الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير موجودة

فيه والا لكان الذهول والنسيان واحدا اما القوى الجسمانية

فقابلة للقسمة الى جسمين يكون احدهما مدركا والآخر

حافظا لكون الاجسام قابلة للتجزية واما العاقلة فلا يقبل

الانقسام لما سياتي فاذن يجب ان يكون شي غيرها بالذات

يرتسم فيها المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها وذلك

الشي لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام المعقولات

فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث هي نفس

لا يكون المعقولات حتى يرتسم فيها بالفعل بل بالقوة فاذن ههنا

موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا

جسماني ولا نفس هو العقل الفعال قوله فانت تعلم ان

شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورة فيها تذكير لما ذكر من

قبل قوله وان الصورة اذا كانت حاصلة في القوة لم تغب

عنها القوة اشارة الى حال حصول الادراك بالفعل قوله

ارايت القوة ان غابت بيان لكون الذهول مشتملا على زوال

ما فان المعاودة الى الادراك تقتضي تجددا ما لتلك الصورة

قوله فيجب اذن ان يكون الصورة نتيجة لذلك قوله

اما في القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز ان يقع هذا الزوال

على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت كالخزانة

لها والثاني ان يزول عنها ويحفظ في قوة آخرى وهي لها كالخزانة

وفي الوجه الاول لا يعود للوهم الا بتجشم وكسب جديد له

اشارة الى ما قررناه من امر القوى الجسمانية قوله ولعله

عنها ثم عاودتها والتفتت اليها صار ... صار عن ...

لا يحوز فيما لا يكون جسمانيا بل نقول نحن نجد في الحالتين نظير
هاتين الحالتين اعني فيما نذهل عنه ثم نستعاد لكن الجوهر
المرتسم الخ اشارة الى حال القوة العاقلة واحتياجها الى حافظ
قوله فبقي ان ههنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة
بالذات نتيجة ذلك واثبات الجوهر المفارق واراد بالخروج
عن جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات وانما قال عن جوهرنا فلم
عن جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا قوله او جوهر
عقلي بالفعل اشارة الى ارتسام المعقولات بالفعل فيه انما
كان لانه جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لم يمكن ان يرتسم لانه
جوهر غير عقلي والنفس لم يمكن ان يرتسم فيها لانها جوهر
عقلي لا بالفعل بل بالقوة قوله واذا وقع بين نفوسنا وبينه
اتصال ما ارتسم الخ اشارة الى تخصيص بعض الصور المرتسمة
فيه بان تصير النفوس مدركة لها دون سائرها والاحكام
الخاصة هي علل للاستعدادات الخاصة من الادراكات الجزئية
السابقة المعدة لادراك الكليات او الادراكات الكلية
المناسبة المتادية الى المدرك الكلي قوله واذا اعرضت النفس
عنه الى ما يلي العالم الجسداني الخ اشارة الى حال الذهول وسببه
ومثل بالمرآة لانها من الجسمانيات اشبه شي بالنفس المستفيضة
عن المجردات قوله وهذا انما يكون ايضا اذا اكتسبت ملكة
الاتصال اشارة الى السبب الذي به يختلف حالتا الذهول
والنسيان وذلك لان النسيان في القوى الجسمانية انما كان
لزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شي من
العقل الفعال فسبب الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون
مع كون النفس ذاهية بتمكن بها من الاتصال بالعقل
الفعال في مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه

فتلك الهيئة هي ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها
واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبقت الاشارة
اليها والى اجوبتها الا قوله هذا الكلام دل على وجود سبب
يفيض العلوم على النفس ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا
عالما فان كل موثر في شي لا يجب ان يكون موصوفا بذلك الاثر
كالعقل الفعال ايضا الذي هو عندهم علة لحدوث الالوان
والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة
المذكورة دلت على تجرده وسياتي البرهان على ان كل مجرد
عاقل على ان ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها
مشاهدة دليل ما على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها
اشارة هذا الاتصال علة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة
الخ لما ظهر ان العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات في
النفس هي العقل الفعال والعلة القابلية هي النفس بشرط
ان يحصل لها هيئة ملكة الاتصال اراد ان يشير الى العلة الموجبة
لهذه الملكة في النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصور
ولا شك ان الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم
فاذن ينبغي ان يكون علته ايضا حادثة كذلك بازائه وقد مر
ذكر قوى النفس المترتبة المتجددة التي هي العقل الهيولاني
والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة المعينة
هي الاولى ههنا وهي الاستعداد العام الانساني والمتوسطة
هي الثانية وهي كاسب الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات
الاولى التي هي مبادي المعقولات الثانية والقريبة هي الثالثة
وهي المقتضية للملكة المذكورة وانما يتم الاستعداد بها وعشية
النفس الذي يجب حصول الصورة معهما اقول وهذا يدل
على ان العقل بالملكة متوسطة بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل

لا بين الحدس والقوة القدسية اشارة كثرة تصرف النفس
في الخيالات تنبيه
واشارة انما ذكر حصول الاتصال بالعقل الفعال في الفصل
الماضي على سبيل الاجمال فاراد ان يعين ويفصل كيفية حصوله
في هذا الفصل وهو على وجهين احدهما ان يكثر تصرف النفس في
الخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو وفي المثل المعنوية كمثال
هذه الصداقة وتلك الصداقة اللتين في المصورة والذاكرة
على ان يدركها ويتصرف فيها بذاتها فان النفس لا يدرك الجزئيات
ولا يتصرف فيها بانفرادها بل انما يستخدم القوة الوهمية المدركة
للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة بذاتها فيها
في المثل ويستخدم الحس المشترك مع ذلك في الخيالات
فتكتسب النفس بتلك التصرفات اعني التفكر في الاشخاص الجزئية
استعدادا نحو قبول صورة الانسان وصورة الصداقة المجردتين
عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولا عن العقل الفعال
المنتقش بهما المناسبة ما بين كل كلي وجزئياته تحقق ذلك
مشاهدة الحال وتاملها فانا اذا احسسنا بالجزئيات تصورنا
الكليات وهذه التصرفات في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد
التام لحصول صورة صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات
لان تلك الصور لا ينتقل عن الجزئيات الى النفس بل يرتسم
فيها عن العقل الفعال والوجه الثاني ان يفيد هذا التخصيص
معنى عقلي كاجزاء الحد والرسم وكتصور الملزوم وما يشبه
ذلك لمعنى عقلي كتصور المحدود والمرسوم واللازم وهذه
حال التصورات والتصديقات على قياسها واعتراضات
الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عند التامل
فيها اعرضنا عنها مخافة الاطناب اشارة ان اشتهيت الان

ان

ان يتضح لك الخ يريد بيان ان النفس الناطقة وبالجملة ان
كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس بذي
وضع قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة كان بالنمط
المترجم بالتجريد اولى الا انه لما بنى اثبات الجوهر المفارق على
ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانيا احتاج
الى بيان ذلك فاكتفى ههنا ببرهان واحد لذلك وذكر سائر
البراهين في النمط المذكور واقول انه اراد في هذا النمطان
يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها في بيان اولا انها جوهر
مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات ثم اثبت لها كمالات
تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة وكمالات تصدر عنها
بتوسط الآلات واراد في نمط التجريد ان يبحث عن حالها بعد
التجرد عن البدن فبين هناك بقاؤها مع كمالاتها الذاتية
ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسما او جسمانيا بل ما يعني في
ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها والكمالات
البدنية الزائلة عنها بزوال البدن فوقع اشتراك النمطين
في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما يتضح في موضعه
ولم يورد كما ذكره الشارح هنا شيئا مما يجب ان يبين هناك
قوله انك تعلم ان الشيء غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب
لها ان يصير الخ اشارة الى تمهيد اصل كلي وهو ان الحال قد يكون
بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضي
والاول هو الحال الذي لا ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع
كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله وكاشياء كثيرة تحل محلا
واحدا معا كالسواد والحركة مثلا فانهما لا يقتضيان بانقسامهما
الى هذين النوعين انقسام المحل الى جزء اسود غير متحرك والى جزء
متحرك غير اسود والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في
الوضع والمحل واشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله الشيء غير المنقسم

قد تقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والمحل ايضا قد يكون
بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضي
والاول هو المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم
المنقسم الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته والمحل الذي
ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من
حيث هو ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى به كالخط
فان النقطة لا ينقسم بانقسامه لانها لا يحل من حيث هو خط
بل من حيث هو متناه وكالسطح فان الشكل لا يحله من حيث
هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او اكثر وكالجسم
فان المحاذاة التي هي اضافة مثلا لا يحله من حيث هو جسم
بل من حيث هو وجود جسم آخر على وضع ما منه وكالاجزاء
فان الوحدة لا يحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث هو مجموع
والثاني هو المحل الذي يحل فيه شي من حيث هو ذلك القابل
للقسمة كالجسم الذي يحل فيه السواد او الحركة او المقدار
واشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشي المنقسم الى كثرة
مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شي غير منقسم وانما اعرض
عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا يقارن المحل
المنقسم من حيث هو ذلك المحل وليس مقارنته اياه هذه
المقارنة بل انما يقع عليهما اسم المقارنة لا بمعنى واحد قوله
وفي المعقولات معاني غير منقسمة لا محالة والا لكانت المعقولات
انما يلتئم من مبادئها الى ما لا نهاية الخ لما فرغ عن تمهيد الاصل المذكور
شرع في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معاني غير منقسمة
والا لزم منه مح وهو التيام كل معقول من اجزاء غير متناهية
بالفعل سواء كانت متشابهة او غير متشابهة وانما قيد بالفعل
لان الشي الذي يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم
انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من

حيث هو واحد وهو المط مع ان هذا الاحتمال في المعقولات
غير ممكن على ما سياتي ومع لزوم المح المذكور فالمط حاصل
لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية فالواحد
بالفعل موجود فيه لان الكثرة عبارة عن الاحاد فاذن ثبت
ان في المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد
فانما عقل من حيث لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر
يدركه وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث
لحوق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه بذاته ثم ان كان ذلك
الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول
الواحد فيستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل
قوة حالة في جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس
بجسم ولا قوة جسمانية ومحل المعقول الواحد محل ساير
المعقولات على ما مر فاذن ليست النفس الانسانية ولا كل
ما من شانه ان يعقل بجسم ولا جسماني والفاظ الكتاب ظاهرة
وانما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا
من انقسام المحل الا بالوضع فانه لا يقتضي انقسام الحال كما مر
والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس
الى جنسها وفصلها واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل فلا يحتمل
ان ينقسم الى مختلفات لان اختلاف الاجزاء الموجودة في الكل
يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل هف
لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا في الوهم
وذلك كالجسم الذي هو شخص الى اجزاء غير متناهية بالقوة
او كالجسم الذي هو جنس الى انواع غير متناهية بالقوة
فالمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان يحل في جسم غير
منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى جزئياته

العاقلة

فلذلك اردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان
هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما وهو تنبيه اولعلك
تقول قد يجوز الخ الوهم والاحتمال الاول من الاحتمالين
المذكورين وهو ان يكون الصورة الفلكية الواحدة قابلة
للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد كاوح
يمكن ان يكون حالة في جسم واحد فينقسم بانقسامه والتنبيه
تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول لو
اذا انقسم الى قسمين متشابهين ويجب ان يكونا متشابهين
للمجموع ايضا فلا يخ اما ان يكون كون كل واحد من القسمين
مع الآخر شرطا في كون ذلك المعقول معقولا وح لا يكون
كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط اولا يكون كذلك
بل كان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا
للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك ان يجتمع من القسمين
شي ليس هو ايا هما بل انما يكون المجتمع متعلق المهية بزيادة
في المقدار او العدد كشكل ما او عدد بخلاف القسمين فلا يكون
القسمان جزئيه من حيث مهيته المتشابهة لهما هف والثاني
ان المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول جزئين له
لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا
غير منقسم هف والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون
الجزآن حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون
معقولا وقد فرضناه معقولا هف والشيخ اشار الى القسم
الاول بقوله انه ان كان كل واحد من القسمين لخ واشار
الى الوجه الاول بقوله فيما مباين له مباينة الشرط
للمشروط واشار الى الوجه الثاني بقوله وايضا فيكون المعقول
الذي انما يعقل بشرطين واشار الى الوجه الثالث بقوله

وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن
معقولا واما القسم الثاني فهو ان لا يكون حصول القسمين
شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد
من القسمين بانفراده ايضا معقولا كالجسم الذي يقبل القسمة
الى اجسام فيظ ايضا لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع لاحق
غريب عن ذاته كالقسمة اولا وكمقارنة ما يقبل القسمة من
المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل ان الصورة المعقولة انما يكون
مجردة عما يقتضيه غيره وانها هف واشار الشيخ الى هذا
القسم بقوله وان لم يكن شرطا والى الخلف اللازم من جهة
مقارنة القسمة بقوله فالصورة المعقولة عند التقسيم المفروض
صارت معقولة مع ما ليس من خولة في تتميم معقوليتها
الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن
اللواحق الغريبة فاذن هي ملابسة بعينها والى الخلف
اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله
وكيف لا وهي عارض لها بسبب ما فيه قدر لخ وذلك لان
القسمة عارضة لها بسبب شي فيه ذو مقدار في اقل من
كفاية فان احد القسمين ان كان مشابها للقسم الآخر
فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذن الصورة التي فرضنا
مجردة كانت مغشاة بعد بهيئة غريبة من حيث اذا اعتبر
حصوله من انضياف احد القسمين الى الآخر او نقصان
اذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف الخ منه واختصاص
بوضع لان التجزية الى جزئين متشابهين لا يعرض الا للماديات
فهي تقتضي وضعا ما لا محاله قوله فليست هي الصورة
المفروضة اشارة الى الخلف قوله واما الصورة الحسية
والخيالية الخ لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة

في الجسم وما يتبعه بيّن وجوب حلول الصورة الحسية
والخيالية فيه لبيّنم والفرق بينهما وذلك لانا اذا احسسنا
بوجه انسان مثلا او تخيلناه فلا بد من ان يلاحظ النفس
اجزاء له متباينة الوضع مقارنة لهيآت غريبة مادية كالعينين
والانف والفم فان صورة العين اليمنى يدرك في مادة او جهة
لم يحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع
وايضا كونهما على بعد مخصوص بينهما وكون احدهما في جهة من الآخر
عن جهة الانف هيآت غريبة مادية يقارنها وتلك الملاحظة
تفتقر الى ان يكون رسمها الحسي ورسمها الخيالي في ذي وضع
وقبول انقسام اي في شيء مادي والرسم هو الاثر اللاحق
بالارض وهو بالمحسوسات اولى لان الحس انما يجد اثر
الشيء والرشم هو الختم اعني احداث النقش الذي يحصل
من الطابع في الشيء الذي طبع عليه ولذلك سمي اللوح الذي
يختم به البيادر رشما وبالخيالي اولى لان صورتها منطبعة
في الخيال من طابع هو المدرك بالحس وفي قولنا الشيخ ملاحظة
النفس للصور الحسية والخيالية تصريح بادراك النفس لها
ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك
واعترض الفاضل الشارح بان الصورة العقلية في النفس
الجزئية ليست مجردة مكرر وقد سبق ذكره وقوله لو صح ان
الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافيا في بيان تجرد
النفس لا يتاح نقول كل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل
ذي وضع فليس مجردا عن اللواحق والصورة العقلية مجردة
فهي ليست بحالة في متحيز ليس يقدح في الحجة المذكورة لان
صحة حجة على مطلوب لا ينافي صحة حجة اخرى والشيخ
قد اورد ايضا تلك الحجة في اكثر كتبه حتى المختصر الموسوم بعيون

وهم

الحكمة لكنه اوردها على وجه اقرب يا خذ مما ذكره هذا الفاضل
وذلك انه اوردها هكذا الصور العقلية ليست بذوات
وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع وانما اختار ههنا الحجة
المذكورة التي هي قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم
والجسم منقسم لاندراج وجوب كون الصور الخيالية جسمانية
تحتها على وجه اظهر كما اشار اليه واما اعتراض المستفاد
من الشيخ ابي البركات وهو ان الهيولى غير ذات حجم وقد حكم
بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات
في النفس فالجواب عنه ان الهيولى انما تحصل موجودة ذات
وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان يصير ذات وضع
البتة وقوله هب انا ما ذكرتموه تقتضي كون الصور الحسية
والخيالية جسمانية لكنه لا يقتضي كون الوهمية جسمانية
والجواب عنه انهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها

وهم وتنبيه او لعلك تقول ان الصورة العقلية قد تنقسم
باضافة زوائد معنوية اليها الخ الوهم في هذا الفصل هو
الاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين وهو ان ينقسم
الصور العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة الكلي الى الجزئيات
انما يكون باضافة زوائد معنوية اليه فتلك الزوائد يكون
اما مقومة لمهيات الجزئيات او غير مقومة فان كانت مقومة
كانت فصولا وكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الى
بالفصول الذاتية المنوعة كقسمة الحيوان باضافة الناطق
وغير الناطق اليه الى الانسان وغيره وان لم يكن مقومة كانت
عرضيات ولا يخلو اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها الى ذلك
الكلي قابلا للشركة او لم يكن فان كانت كانت القسمة بها قسمة
المعنى النوعي الواحد الى بالفصول العرضية المصنفة كقسمة

الانسان بالسواد والبياض الى السودان والبيضان
وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة بالمعنى النوعي
الواحد بالعوارض الجزئية المتشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا
القسم لان الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا
قوله انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الحاق كلي بكلي يجعله
صورة اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي
او النوعي لا ينقسم ذاته اشارة الى معقولات نوعية هذا
هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو ان هذه القسمة يجوز ان
يقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة لكنها بالحقيقة لا يكون
قسمة بل هي تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان بصورة كلية
اخرى كالناطق يجعلها صورة ثالثة كالانسان ليس الحاصل
جزءا من الصورة الاولى اعني الحيوان فان المعقول الجنسي
كالحيوان لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية
كالانسان والفرس يكون مجموعها هو حاصل معنى الحيوان
وكذلك النوعي كالانسان لا ينقسم الى معقولات صنفية
كالعرب والعجم يكون مجموعها حاصل معنى الحيوان وكذلك
النوعي كالانسان لا ينقسم الى معقولات الانسان وايضا
لا يكون نسبة هذه الانواع والاصافات الى الحيوان والانسان
المقسومين نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى
العقلي الواحد البسيط الذي استند المنابه على تجربين يجعله
ينقسم بمختلفات بوجه كالجنس والفصل لكان غير الوجه
تشكك به قبل هذا من قوله القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم
وكان كل واحد من اجزائه البسيط الذي لا ينقسم بجنسه
العالي اولى بان يجعل البسيط الذي سند المنابه لئلا يعرض
شك من وجه اشارة انك تعلم ان كل شيء يعقل شيئا ايد

فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته

بيان ان كل عاقل فهو معقول وان كل معقول قائم بذاته فهو
عاقل وابتدا بالاول فقوله كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل
بالقوة القريبة لانه جعل للقوة ثلث مراتب بعيدة هي العقل
الهيولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة وقريبة هي العقل بالفعل
وهي التي تقتضي ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء
ان ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك لان تعقله لذلك الشيء
هو حصول ذلك الشيء له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك
الشيء هو حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول شيء
لشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر
والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة
من الفعل بان العقول المفارقة ليس شيء منها بالقوة على ما سنبين
فهي انما تعقل بالفعل قال وكان من الواجب ان يقول
فانه يمكن ان يعقل بالامكان العام ليكون متناولا لها
وللنفوس الانسانية اقول الامكان العام يقع على الامكانات
المعينة حتى على دائم العدم من غير ضرورة فلذلك لم يعبر
به الشيخ عن المقصود في هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التي
مر ذكرها والمراد ان يعقل الشيء يشتمل على تعقل صدور ذلك
التعقل من المتعقل بالقوة القريبة فالمشتمل على القوة هو التعقل
لا المتعقل وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل
ما يكون لغيره بالقوة بسبب يرجع الى ذاته لا ينافي ذلك فهذه
صغرى القياس وقال الفاضل الشارح انه بديهي واما كبرى
القياس فيدل عليها قوله وذلك عقل منه لذاته يعني تعقله
لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء يعقل منه لذاته بوجه فان العلم
بالتصديق علم بتصور الموضوع لسنا اقول هو علم بتصور
الموضوع فقط بل وعلم بتصور المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة

فقوله كل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا
كل شي يعقل شيئا فله ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلا لشي
فله ان يعقل ذاته فكل شي يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته قوله
وكل ما يعقل فمن شان مهيته يريد ان يبين ان كل معقول
فهو عاقل بالامكان بشرط سنذكره فذكر اولا ان كل معقول
فمن شان مهيته ان يقارن معقولا آخر وبيّنه من وجهين
احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شانه مقارنة الغير
لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني ان كونه معقولا هو كونه
مقارنا للعاقل قوله فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له الخ
هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان كل
معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى
معقول وسبب الاحتياج الى هذا الشرط ما سنذكره في الفصل
التالي لهذا الفصل قوله اللهم الا ان يكون ذاته ممنوعة
في الوجود قد ثبت فيما مضى ان مقارنة المادة ولواحقها
مانعة عن كون الشي معقولا وانه انما يصير معقولا بتجريده
عنها وكل شي يكون في الوجود ممنوا بمقارنة المادة ولواحقها
وان كان قائما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور
يقال منوت الشي ومنيته اي ابتليته وقوله او شي آخر ان كان
ممكن ان يحمل على الصور المعقولة المجردة فانها لا تعقل اذا كانت
قائمة بعاقل آخر وان كانت تعقل اذا كانت قائمة بعاقل
آخر وان كانت تعقل اذا كانت قائمة بذاتها قوله
فان كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها اي اذا كانت حقيقته
مسلمة لذاته عن قائمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب
ذاتها ان يقارنها الصور العقلية فكانت عاقلة لتلك
الصور بالامكان فان معنى التعقل هو حصول الصور

العقلية عندها وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته لان تعقله
غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة وهو يتضمن تعقله
لذاته ونقرير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان عقله
لذاته فثبت اذن ان كل معقول قائم بذاته عاقل لغيره
ولذاته بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل
لشي فهو معقول بذاته قال الفاضل الشارح المقصود من
هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا
بالامكان العام وبرهانه ان كل مجرد ان امكن ان يعقل غيره
امكن ان يعقل ذاته لكن امكن ان يعقل غيره وبيان الشرطية
ان كل من يعقل شيئا فيمكنه ان يعقل تعقله لذلك الشي
وكل من امكن ذلك امكنه ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم
ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وكل ما يصح ان يكون معقولا
وحده يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما هو كذلك يصح ان
يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح ان يقارن غيره وصحة هذه
المقارنة لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله
فيه نفس المقارنة فيتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه
توقف صحة الشي على وجوده المتاخر عنها فاذن المجرد سواء
وجد في العقل او في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير ولا معنى
للتعقل الا المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره واقول
انه اراد ان يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل حكما واحدا
فجعل الحجة استثنائية وجعل الاول بيان الشرطية والثاني
بيان الاستثناء والاظهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل
مجرد يصح ان يعقل غيره بان قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون
معقولا فليس ببديهي فهو محتاج الى برهان خصوصا مع اعترافكم
بان حقيقة الباري تعالى وحقائق العقول بل القوى البسيطة

غير معقولة للبشر والجواب عنه ان الحكم بان كل مجرد يصح
ان يكون معقولا ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل بل هو
مذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية
والخيالية والعقلية وقد مر الكلام فيه فايراد الاعتراض
ههنا عليه غير مناسب وكون ذات الباري تعو وذوات العقول
غير معقولة بالقياس الينا لا يقتضي امتناع تعقلها في نفوسها
ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل وحده يصح ان
يعقل مع غيره فلعل من المجردات ما يصح ان يعقل شيئا آخر مع تعقلها
وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه ان العلم بالشيء
والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان تعقل كل موجود يمتنع
ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما
من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بان الضرور لا يتعرى عن
تصديق ما والحكم لشيء على شيء يقتضي مقارنتهما في الذهن فاذن
لا شيء يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره ثم قال
وان سلمناه فلا بد من دليل على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل
مع كل ما عداه حتى يفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل
كل الاشياء والجواب ان المطلوب ههنا اثبات العاقلية لكل ما يفرض
مجردا ويكفي فيه صحة مقارنته لمعقول واحد واما اثبات صحة
تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشيء لم يدعه الشيخ ههنا وليس
في تقرير كلامه اليه حاجة ثم قال ولئن سلمناه فلم قلتم ان
صحة المقارنة يكون في الخارج ولم لا يجوز ان يكون مشروطة
بان يكون في النفس فلئن قيل لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد
في النفس لزم تاخر صحة الشيء عن وجوده مغالطة فان المقارنة
بحسب صحته ثلثة انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال
ومقارنة احد الحالين للآخر والا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد

على شيء صحة الحكم بسائر الانواع عليه فان العرض يصح ان يقارن
غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة وباقي
الجواهر بالعكس فاذا ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنة
المجرد لغيره التي هي مقارنة الحالين على حصول المجرد في العاقل
الذي هو مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود
نوع آخر ولا يلزم منه محال وبتقدير ان لا يكون احدهما متوقفا
على الآخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة
النوع الثالث الذي لا يتصور تعقل المجرد الا به والجواب ان
حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة طبيعة
المقارنة مطلقا من حيث المهية المشتركة وهي كافية في تقرير
الحجة ثم قال ولئن سلمنا ان هذه الانواع متساوية في المهية
لكن لا يلزم من صحة حكم على مهية عند كونها في الذهن صحته
عليها في الخارج فان الانسان الذهني يحتاج الى موضوع بخلاف
الخارجي والخارجي حساس متحرك بخلاف الذهني والجواب
ان اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو مهية
الانسان غير اعتبار حصوله في الذهن من حيث هو صورة
ذهنية كما مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والثاني
هو الصورة المتعقلة للانسان وهو محتاجة الى تعقل آخر مثل
الاول والعقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول وجب
ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم على
الذهني وحده وههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره من حيث
هو صورة ذهنية بل من حيث مهيته ثم قال ولئن سلمنا الصحة
في الخارج فلم لا يجوز ان يكون في الخارج مانع من وجود الحكم
كما ان الحيوانية التي في الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية
قبول فصل الفرس الا ان فصل الانسان منعها عن ذلك والجواب

عنه ما يورده الشيخ في فصل مفرد وهم وتنبيه ولعلك تقول
ان الصورة المادية في العوائد قد تبين من قبل ان المانع من كون
الشي معقولا هو اقترانه بالمادة والمجرد عنها بذاتها معقول والمقترن
بها يصير بتجريد العقل اياه معقولا وتبين ان التعقل لا يحصل
الا بمقارنة العاقل للمعقول فالوهم في هذا الفصل سؤال عن
الصور المادية التي جردها العقل وصارت معقولة له انها اذا
قارنت صورا اخرى معقولة فلم لا يصير عاقلة لها مع ان المانع
زائل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية
للاشتراط المذكور في الفصل المتقدم قوله فجوابك لانها ليست
مستقلة بقوامها قابلة لما تحتها من المعاني المعقولة بل انما لها
انما يقارنها معان معقولة يرتسم بها الاهي والجواب ان تلك
الصور لما لم يكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من المعاني
المعقولة لم يكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها
في شي آخر وليس واحد من الصورتين الحاصلتين في شي واحد
بقبول الآخر اولى من الآخر بقبوله فلو كان كل واحد منهما
قابلا للآخر فلا واحد منهما بحاصل للآخر والتعقل هو حصول
المعقول في العاقل فاذن لا واحد منهما بعاقل للآخر بل العاقل
لهما هو الشي المتصور بهما لانهما حاصلان فيه واما وجود تلك
الصور في خارج العقل فهادي غير مجردة والمادة مانعة من كونها
معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان تكون تلك الصور عاقلة
في حال من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا فيه اي الشي العاقل
هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضنا اذا قارنه معنى
معقول صار قابلا له فكان له بالامكان العام ان يتصور به
ويعقل فاذن الاستقلال بالقوام شرط في كون الشي عاقلا وظهر
من ذلك ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض

الفاضل الشارح بان الصور المعقولة الحالة في شي واحد لا يمكن
ان يكون متماثلة لامتناع جميع الامور المتماثلة ولانها صور لا شيئا
يختلف بالمهيات فاذن هي مختلفة ومع يمكن ان يكون بعضها
اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا يرى ان الحركة لما خالفت البطوء
بالمهية صارت بالمحلية اولى والجواب ان كون احد الشيئين
بالمحلية اولى من الآخر تقتضي اختلافهما بالمهية اما عكس هذا
الحكم فغير واجب والحركة ليست محلا للبطوء لاختلاف مهيتهما
والا لكانت محلا للسواد ايضا بل كان البطوء ايضا محلا لها انما هي
محل للبطوء لكونه هيئة لها وكونها متصفة به وههنا لا يمكن ان
يقال احد المعقولين مع تساويهما في النسبة الى المحل هيئة وصفة
للآخر وكيف ذلك وكل واحد منها لا يوجد مع الآخر بحسب مهيته
وبحسب كونه معقولا فاذن ليس احد بالمحلية اولى من الآخر
ثم قال ولئن سلمناه ولكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصورة لمحلها
وللحال معها غير مقارنتها للحال فيها لان الاولين حاصلان
والثالث ممتنع وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون
المقارن عاقلا ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث في الخارج
الذي هو المقتضي لكونه عاقلا والجواب انه لم يستدل بصحة القسمين
الاولين على صحة الثالث بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة
المطلقة التي هي معنى يشترك الجميع فيه فقط ثم بين ان احد
الشيئين اللذين يصح تقارنهما في محل يقومان به لما ان كان قائما
بنفسه كان عاقلا للآخر وذلك لحصول الآخر فيه واستدل على
الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الجزء
الخاص به بالفرض والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذي كلامنا فيه
جوهر مستقل القوام على حسب ما فرضناه واعلم انه لم يحكم بامتناع

الفيتول على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على احد
الشيئين لا اختصاص له بالقابلية ولا للآخر بالمقبولية والا فالقوى
الحيوانية عنده مدركة لما يحل معها في محلها واعترض ايضا على
قوله كان له بالامكان جعل منصورا بانه اعتراف بان تصور
العاقل للمعقول امر وراء المقارنة وعند ذلك يسقط اصل الدليل
والجواب ان المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل لقوامه
كالعقل الهيولاني غير مجرد بل هي بالغواشي الغريبة ثم انه يصير
مجردا بحسب اعدادات لذلك الجوهر ويصير الجوهر بمجرد عقلا
بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان
الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام ليكون هذه الصورة ايضا
داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة بل يلزم
مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة وهم وتنبيه اولعلك
تقول ان هذا الجوهر ان كان لا مانع له لما استدل بصحة مقارنة
مهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة
عاقلة يعقلها على صحة مقارنته اياها عند كونها قائمة بذاتها
توجه عليه الشك من وجهين الاول ان يقال للمقارنة شرط
لا توجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال لها مانع يوجد
عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص
وجود المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت
المهية عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند
قيامها بالذات ممكنة الاقتران بها لم يحتمل لحوق شيء بها عند
القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من
حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة
فان المرتسم فيه نفس المهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة
لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا لامر

خارجي

خارجي وقد مر الفرق بينهما والاشخاص انما ينفصل عن المهية
النوعية بزوايد ينضاف اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث
شخصيتها التي لحقها باعتبار كونها صورة عقلية لكونه بهذا
الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والفاضل الشارح لما لم يميز
بين الاعتبارين اوردهما جميعا قوله فيكون جوابك تقرير
الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازما للمهية النوعية
غير منفك عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة
واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة
فقط والقسم الثاني ينقسم ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة
او بعدها او قبلها اما القسم الاول وهو ان يكون استعداد
المقارنة لازما للمهية فيقتضي كونها مستعدة للمقارنة سواء
كانت قائمة بالقوة العاقلة او بذاتها وعلى هذا التقدير يكون
التمسك ساقطا واما القسم الاول من اقسام القسم الثاني وهو
ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع
وجود المقارنة فقط لان الشيء يجب ان يستعد اولا لصفة
ثم يحصل له تلك الصفة ولا يمكن ان يحصل الصفة ويستعد
معها لحصولها اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى
غير الصفة الحاصلة كالاستعداد للمعقولات الثواني الذي
يحصل بعد المعقولات الاولى واما القسم الثاني منها وهو ان
يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فبطل ايضا لامتناع
حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث
وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضي
في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب المهية
كما كان في القسم الاول وذلك لان المهية يقبل المقارنة انما يكون
مجردة عن اللواحق الغريبة فلا يكون هناك شيء يفيدها الاستعداد

حصوله

عيرذا انتهاوح يسقط الشك ايضا ولنرجع الى المتن
انه هذا الاستعداد لتلك المهية اشارة الى القسم الاول من
القسمين الاولين ومعنى كيف كانت ان المهية سواء كانت
في العقل او في الخارج ان كان من لوازم المهية كيف كانت فقد
سقط تشككك وان كانت انما يكتسب عند الارتسام
في العقل اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة والارتسام
في العقل وان لم يكن بانفراده مقارنة معقولين حالين في محل لكنه
مقارنة حال المحل هما معقولان فهو ايضا مقارنة المهية المعقولة
فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب
له اشارة الى القسم الاول من الثلثة والثاني في قوله فيكون
الاستعداد يقتضي العطف على قوله يكتسب والمعنى ان المهية
ان كانت انما يكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل
الذي هو المقارنة فكان حصول الاستعداد المستفاد مع
حصول الاكتساب قوله فيكون لم يكن استعداد لشيء حتى
حصل ما استعد اشارة الى بيان فساد هذا القسم والقائل بتوجيه
فيكون جواب الشرط المذكور في قوله وان كان انما يكتسب والفاضل
الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول
الاكتساب جوابا للشرط وبيانا لفساد القسم الثاني من القسمين
الاولين فتحير لذلك في تفسير الفاظ الكتاب وقد احتمالين
ثم زيفهما وترك المتن غير مفسر قوله اولم يكن استعدادا
اشارة الى القسم الثاني من الثلثة وبيان فساده وكان في قوله
وقد كان تامة بمعنى حصل قوله وهذا كله مع تصريح بفساد
القسمين المذكورين والغرض انتاج القسم الثالث الباقي من الثلثة
قوله فيجب اذن ان يكون اشارة الى القسم الثالث من الثلثة
وبيان انه راجع الى كون الاستعداد لازما للمهية قوله بل العكس

الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن سلوا المقارنة
الاولى اشارة الى ما ذكرناه من كون الاستعداد لصفة اخرى
غير الحاصلة وههنا قد تم الجواب قوله وكذلك فاعلم ان
لمهية المعنى الجنسي استعدادا وهذا جواب شك آخر تقريره
ان يقال المعنى المشترك الجنسي كالحيوان مثلا اذا كان
مقارنا الفصل كالناطق لم يكن مستعدا لمقارنة فصل آخر
كالصهال واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون المهية المعقولة
عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة وان كانت
عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب ان
المعنى الجنسي من حيث طبيعته الجنسية مستعد لكل واحد
من الفصول التي يقارنه مقارنة مقومة لوجوده محصلة
لانيته فان لم يكن لبعضها كالصهال مثلا خروج الى الفعل
فلوجود مانع كالناطق سبقه فقوم المعنى الجنسي وحصله
نوعا واخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة
لمقارنة الفصول فزوال ذلك الاستعداد لوجود هذا المانع
لا مع كونه على طبيعته الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة
فهو مستعد لمقارنة الفصول ما دامت طبيعته الجنسية
باقية واذا كان حال الجنس الذي لا يتحصل وجوده الا
بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية
عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة اعراض يلحقها لحوق
شيء غير محتاج اليه اي انما يكون الانواع باقتضاء الاستعدادات
ما دامت على طبايعها النوعية اولى من الاجناس ولما كانت
المهية المعقولة التي نحن في قصتها نوعية محصلة غنية
عن مقارنة سائر المعقولات فهي باستلزام استعداد
مقارنتها بحسب الذات في جميع الاحوال اولى من غيرها

لكل فصل فان لم يكن له خروج الى الفعل فلمانع طول الكلام فيه فليتفع والمعنى المحقق النوعي م

تنبيه انك اذا حصلت ما اصلنا لك علمت ان كل شيء من شانه هذا ظاهر وهو تذكير لما بينه في الفصول المتقدمة قوله وكل ما من شانه ان يجب له ما من شانه ثم يكون من شانه ان يعقل ذاته قد تبين فيما مضى ان الماهيات المعقولة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مفارقة الا لما يليق ذاتها عن ذاتها فما كان منها مجردا بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة وما قبلها كان من شانه ان يجب له ما من شانه لان المقتضي لما من شانه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه ذات الشيء ولا يمنعه مانع يكون لا محالة واجبا ما دامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل فاذن يجب ان يكون ما هو هكذا معقولا عاقلا لذاته ولما يصح ان يكون معقولا وما كان مجردا بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس المفارقة بالذات التي يتم افعالها بالتصرف في الماديات لا يكون من شانه ان يجب له ما من شانه لتوقف ما من شانه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعا للاسباب ويمتنع ما يفوته بعضها وهاهنا قد تم الكلام في ادراك النفس وبقي الكلام في تحريكها فختم هذا النمط بذكر الحركات عن النفس تنبيه لعلك الآن تشتهي ان تسمع كلاما في معنى ما ظ اما حركات حفظ البدن وتوليده فهي تصرفا في مادة الغذاء يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية التي تفعل افعالا مختلفة من غير ارادة والى القوى التي مبادي تلك الافعال وهي التي يسميها الاطباء قوى طبيعية واعلم ان النفوس انما تفيض على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه كما مر

ولا بد في الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع وينبعث ايضا من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحيوة يكون آلة لها في افعالها وخادمة لقواها وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تفعلان على تحليل الرطوبات الموجودة البدن المركب وتعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن لولا شيء يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد الممتزج لاتصال النفس به ففسد التركيب فالعناية الالهية جعلت النفس ذات قوة تجد ما يشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله الى ان يشبهه بالفعل فتضيفه اليه بدلا عما يتحلل وهي قوة لا تخ ذات نفس ارضية عنها ثم لما كانت الاسطقصات متداعية الى الانفكاك ولم يكن من شان القوى الجسمانية ان تحصرها على الالتيام ابدا كما سياتي بيانه وكانت العناية الالهية مستبقية للطبايع النوعية دائما فقدر بقاؤها بتلاحق الاشخاص اما فيما لم يتعذر اجتماع اجزائه لبعده عن الاعتدال ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل التولد واما فيما تعذر ذلك لقربه منه ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد وجعلت بعض الاجزاء ذات قوة تختزل من المادة التي تحصلها الغاذية ما تجعلها مادة شخص آخر من نوعه ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لا محالة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل اذ هي مختزلة عن شخص فجعلت النفس المدبرة لها ذات قوة تنقص من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المختزلة فيزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن النفوس النباتية التامة انما يكون ذات ثلث قوى يحفظ بها الشخص اذا كان كاملا ويكمله مع ذلك اذا كان ناقصا

ويستبقى النوع بتوليد مثله وهي المسماة بالغاذية والمنمية
والمولدة للمثل وظهر من ذلك ان افعال جميع هذه القوى انما
يتم بتصرفات في مادة الغذاء قوله ليحال الى المشابهة بدل ما
البدل ما يتحلل اشارة الى غاية فعل الغاذية قوله او ليكون
مع ذلك زيادة اشارة الى غاية فعل المنمية قوله او ليختزل
من ذلك فضل يعد مادة ومبدأ لشخص آخر اشارة الى غاية
فعل المولدة قوله وهذه ثلثة افعال لثلث قوى اشارة
الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى قوله او ليعلم
الغاذية وتخدمها الجاذبة اشارة الى تقديم الغاذية على الباقية
لتقدم فعلها على افعالها والى خوادمها الاربع بحسب الافعال
الاربعة على الترتيب الذي ذكره قوله والثانية القوة المنمية
الى كمال النشو لما كان الانماء او التوليد محوجين الى كثرة المادة
المنصرف تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء اهم لانه
يتعلق بكمال الشخص وانما احتيج الى توليد المثل لكون الشخص
معرضا للفناء فجعل الانماء مقدما على التوليد بعض التقدم والغاذية
تخدم هذه القوة في تحصيل المادة قوله فان الانماء
غير الاسمان النمو والسمن يشتركان في شيء واحد وهو
الازدياد الطبيعي للبدن بانضياف مادة الغذاء اليه
ويفترقان باشياء منها التناسب في الاقطار ومنها طلب غاية
ما تقصدها الطبيعة ومنها الاختصاص بوقت معين فالنمو
مختص بجميعها والسمن يخالفه احيانا فيها ويوافقه احيانا
والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن قوله والثالثة
المولدة للمثل هذه القوة ينقسم الى نوعين مولدة ومصورة
والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للبزر ومفصلة اياه الى اجزاء
مختلفة كالاعضاء وهي التي يسمى مغيرة اولى بالقياس الى الحالة

تغير الغذاء خادمة للغاذية والغاذية والمنمية تخدمان
المولدة كما مر قوله لكن النامية يقف اولا الغاذية في اول
الامر تقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة
الاجزاء الرطبة فيها فيعمل المنمية فيما فضل من الغذاء
ثم يعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لنفاد اكثر
الرطوبات الاصلية لبعض الحرارة الغريزية فيصير ما تحصله
مساويا لما يتحلل وح يقف المنمية قوله ثم يقوى المولدة
ملاوة فيقف ايضا عند القرب من تمام النمو بفرع النفس للتوليد
فتقوى المولدة ملاوة اي حينا يقال اقمت عنده ملاوة من الدهر
بفتح الميم وكسرها وضمها اي حينا وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية
عن ايراد بدل ما يتحلل بحيث لم يفضل شيء يتصرف المولدة فيه
او انحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط فصارت المادة
غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا قوله ويبقى الغاذية
عمالة الى ان يعجز فيحل الاجل انما يحل الاجل عند عجزه عن ايراد
البدل بسرعة تحلل الاجزاء او انحراف المزاج عن الاعتدال
وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما يضادها
انسان واما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية يريد
ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي يفعل
افعالا مختلفة بارادة والى مباديها والحركة الاختيارية هي
التي تصدر عن شيء يقدر على الفعل والترك ويتساوى نسبتها
اليه بحسب ارادة يرجح احد وانما قال هذه الحركات اشد
نفسانية لانها في النفوس الارضية تصدر عما يصدر عنه
الافعال النباتية من غير عكس واعلم ان لهذه الحركات مبادي
اربعة مترتبة ابعدها عن الحركات هو القوى المدركة وهي الخيال
او الوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطهما في الانسان

ويسمى قوة الشوق فانها تنبعث عن القوة المدركة وتتشعب
الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ
او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق
نحو دفع وغلبة انما ينبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه
او الضار ويسمى غضبا ومغايرة هذه القوة القوى المدركة ظاهرة
وكما ان الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس
في القوى المحركة هو هذه القوة ويليها الاجماع وهو العزم الذي يجزم
بعد التردد في الفعل او الترك وهو المسمى بالارادة والكراهة
ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه
وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود هذا الاجماع يترجح
احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر
عليهما ويليه القوى المنبثة في مبادي العضل المحركة للاعضاء
ويدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق العازم
غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير مشتاق
ولا عازم وهي المبادي القريبة للحركات وفعلها تشنج العضل
وارسالها ويتساوى الفعل والترك بالنسبة اليها قوله ولها
مبدأ عازم مجمع اشارة الى الاجماع المذكور قوله مذعنا ومنفعلا
عن خيال او وهم او عقل اشارة الى المبادي البعيدة قوله
ينبعث منها قوة غضبية اشارة الى قوة الشوق المتوسط
بين القوى المدركة والاجماع قوله فيطيع ذلك ما انبث في العضل
من القوى المحركة الخادمة لتلك الآمرة اشارة الى المبادي القريبة المذكورة
قوله فيطيع ذلك اشارة الى ان هذه القوى انما تطيع الاجماع
وتلك الآمرة اشارة الى المبادي الثلثة لهذه القوى فان المحركة
بالحقيقة هي هذه والباقية آمرة ولما ذكر كون الشوق منبعثا
عن القوى المدركة وكون القوى مطيعة للاجماع استغنى عن

ذكر الترتيب وعن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق اشارة الجسم
الذي في طباعه ميل مستدير فان حركاته من الحركات النفسانية
دون الطبيعية والا لكان بحركة واحدة يميل بالطبع عما
يميل يريد ان يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة
عن نفس فلكية لا عن طبيعة والنفس الفلكية هي التي يصدر
عنها افعال غير مختلفة بارادة والطبيعة هي التي يصدر
عنها افعال غير مختلفة من غير ارادة فالفارق بينهما هو وجود
الارادة وعدمها وعادم الارادة لا يطلب شيئا يتركه
ولا يترك شيئا يطلبه وواجدها ربما يفعل كذلك لتصور
غرض موجب لذلك الاختلاف ولما كانت المستديرة طالبة
لحدود واوضاع يتركها وهاربة عن حدود واوضاع يطلبها
لم يمكن ان يكون طبيعية فاذن هي نفسانية وانما لم يحتمل
ان يكون قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير
طباعي لا عن ميل خارج عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة
اشارة المعنى الحسي الى مثله يتجه الارادة الحسية والمعنى
العقلي الى مثله يتجه الارادة العقلية وكل معنى هذه مقدمة
لاثبات النفوس الفلكية وتشتمل على حكمين احدهما ان الارادة
التي يطلب معنى حسيا كلقاء زيد هذه اللفظة مثلا ارادة
حسية اي متعلقة بجزئي محسوس والارادة التي يطلب معنى
كليا كلقاء الحبيب مطلقا مثلا ارادة عقلية اي متعلقة بشيء
معقول فالارادة اما حسية واما عقلية والثاني ان المعنى
الذي يحمل على كثير غير محصور سواء كان معتبرا لواحد شخصي
كولد آدم او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي ولا يضر في
كونه عقليا تعيينه بالشخص وانما قيد بقوله غير محصور لان
المعنى الذي يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيا كقولنا كل واحد

يحمل على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان معتبرا لواحد شخصي ككولد آدم او غير معتبر ككولد آدم كالانسان م

من هولاء الناس اشارة الى عدد كثير من الناس المتعينين
والحكمان ظاسان حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس
الحركة يريد ان نفس الفلك التى يصدر عنها الحركة المستديرة
ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص الجسم
الاول بالذكر لانه فى النمط الثانى اقام البرهان على وجوده وعلى
كونه ذات حركة مستديرة وعلى امتناع سائر انواع الحركات عليه
ولم يتعرض لسائر الافلاك فقوله الحركة لا يمكن ان يقتضيها
لذاتها محرك قار الذات بحسب طبيعة او ارادة او غير ذلك
لان مقتضى الشئ يدوم بدوام شئ له قار فالمحرك القار
انما يقتضيها لا لذاتها بل لشئ آخر يحصل بها ويكون ما يقتضيه
لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشئ لا الحركة فاذن الحركة ليست
من الكمالات المط لذاتها وقولهم فى تعريف الحركة انها كمال
اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة لا يناقض ما ذكرنا لان
معنى كماليتها المنسوبة الى الاول هو تاديها الى كمال ثان فهو
ايضا دال على كونها غير مط لذاتها ولما تقرر هذا فنقول
قد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليست
من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب
العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس
الحركة قوله وليس الاولى بها الا الوضع وليس بمعين موجود
غاية الحركة اما اين معين او وضع معين او كيف او كم كذلك
والارادة انما تطلب شيئا يكون حصوله اولى بها من لا حصوله
ولما كانت اصناف الحركات ممتنعة عن الجسم الاول الا الوضعية
على ما ذكر فى النمط الثانى فليس الاولى لارادته الا الوضع المعين
الذى يطلبه بالحركة والمط يمتنع ان يكون حاصلا للطالب
حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذى يطلبه بالحركة

والمط

والمط يمتنع ان يكون حاصلا للطالب حال كونه طالبا فاذن
الوضع المعين الذى يطلبه تلك الارادة ليس بمعين موجود
بل معين مفروض يفرضه الارادة ويتجه اليه بالحركة والتعيين
لا ينافى الكلية لان كل واحد من كل كلى فله مع كليته تعين
يمتاز به عن سائر آحاد ذلك الكلى فاذن المعين المفروض
لا يجب ان يكون جزئيا بل هو اما جزئى واما كلى اما الجزئى
فاذا حصل وقفت الحركة المتوجهة اليه عنده ولكن حركة
الجسم الاول التى هى علة لوجود الزمان يمتنع ان يقف فاذن
مط ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلى وتقييده
بالجسم الواحد لا يضر كليته كما مر فى المقدمة وايضا الارادة
المتوجهة الى مراد كلى عقلية على ما مر ايضا فى المقدمة فاذن
ارادة الجسم الذى هو مبدا حركته الوضعية عقلية قوله
ويحت هذا سر لطيف من مذهب المشائين ان المباشر لتحريك
الفلك نفس جسمانية هى صورته المنطبعة فى مادته وان المجرد
المجرد عن مادته التى يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك
والشيخ قد استدل بما ذكره على ان المباشر للحركة ذو ارادة
عقلية وقد تقرر فيما مضى ان القوى الجسمانية ليس من
شانها ان تعقل وان المعقول التى من شانها ان يجب لها
ما من شانها ليس من شانها ان يباشر التحريك فاذن وجب
ان يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الانسانية
من شانها ان تعقل وتباشر التحريك ليكون ذا ارادة عقلية
وليصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك
مخالفة للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به واشار الى ذلك بقوله
ويحت هذا سر والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم فى هذه
المسئلة فى هذا الكتاب فى اربع مواضع وذكر فى جميعها ان جرمها

سرا لكنه لم يفصل القول فيه الا في الموضع الرابع فالاول في
هذا الموضع والثاني في آخر الفصل العاشر من النمط السادس
حيث قال واما نفس السماء فهو صاحب ارادة جزئية
او صاحب ارادة كلية يتعلق بها لنيل غرضها من الاستكمال
ان كان وفيه سر والثالث في الفصل الرابع عشر من النمط
حين تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا
طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح خفي والرابع
في الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قال هناك ثم ان كان
يلوح ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية
ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة
غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة كما لنفوسنا مع ابداننا
فوضح في هذا الموضع محققه ذلك السر الراي الكلي
لا ينبعث منه شي مخصوص جزئي يريد ان يبين ان نفس
الفلك التي هي ذات ارادة عقلية هي ايضا ذات ارادة جزئية
والفاضل الشارح جعل مبدا الارادة الكلية نفسا
مجردة ومبدا الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك
شي لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع
ان يكون ذا نفسين اعني ذا ذاتين متباينين هو آلة لهما
معا بل مذهب الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة
يفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها
وهي يدرك المعقولات بذاتها ويدرك الجزئيات بجسم الفلك
ويحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها
قوة وباعتبار آخر صورة كما في نفوسنا وابداننا بعينها على ما صرح
به فيما نقلنا غير هذا الفصل من النمط العاشر ولنرجع الى
المتن فقوله الراي الكلي لا ينبعث منه شي مخصوص جزئي

حكم كلي وباقي كلامه هو البرهان عليه قوله الا بسبب مخصص
لا محالة يقترن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن
الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا
لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا الا
عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل الا مع الشعور بهذا
الدرهم قوله والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء
انما يريده ويتخيل له غذاء جزئي فينبعث منه ارادة نحو
جزئيه هو ازالة شك يرد على ما ذكره وهو ان يقال الحيوان
ربما يريد تناول الغذاء مطلقا لا تناول الغذاء بعينه وذلك
لانه يتناول اي غذاء وجده فارادته تلك كلية لانها نحو مراد
كلي ثم انه اذا احضر غذاء ما جزئي تناوله وذلك يدل على صدور
الفعل الجزئي عن الارادة الكلية فازال هذا الشك بان قال
المبدا الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان انما يتخيل
غذاء جزئيا يتذكره كما احس به لانه لا يعقل الكليات مجردة ثم
انه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئي الى ذلك الغذاء الذي
يتذكره فيعزم على طلبه ويتحرك في الطلب فان وجد غذاء آخر
غيره بالشخص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو وهو امر يرجع
الى الغذاء لا الى الحيوان وارادته وذلك لا يدل على انه كان
الغذاء الكلي متمثلا عنده قوله وكذلك في قطع المسافة يتخيل
له حدود جزئية اياها يقصد لما فرغ عن بيان الحكم المذكور
ذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة
الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة
تشتمل لا محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية
يتجزى المسافة بها الى اجزائها الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك
الحدود واحدا بعد واحد وينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية

وبما كان ذلك التخيل مقطوعا او بما كان
محدد الوجود نحو اما يحدد الحركة المستقيمة
وذلك لا يمتنع الشخصية والجزئية في التخيل
كما لا يمتنع في الحركة

لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة اعني انفصل
بذلك فيصير تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم
الحال لا يخ اما ان ينقطع التخيل فينقطع الارادة والحركة ويقف
المتحرك او لا ينقطع بل يتصل التخيلات متجددة على التوالي حسب
اتصال المسافة ويتصل الارادات المنبعثة عنها فيستمر الحركة
وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تشخصيتها ولا يقتضي كليتها
كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل الانصرام
والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كونها كلية قوله ولتلك
هذا انما يخصص الارادة لشيء جزئي حتى يكون الارادة
لما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادات
الجزئية مبادي للحركات الجزئية جعل الحكم كليا في صدور سائر
الافعال الجزئية عن الارادات الكلية وذكر ان ذلك انما يكون
عند تخصص الارادة الكلية بشيء جزئي كما ذكره فان الارادة
الكلية من حيث هي كلية تقتضي مرادا كليا ولا يوجب تخصصا
جزئيا فلا محالة يحتاج في ذلك الى انضياف امر جزئي اليه قوله
ونحن ايضا فانما قضينا قضاء كليا من مقدمات كلية فيما
يجب ان يفعل ثم اتبعناها قضاء جزئيا ينبعث منها شوق
وهذا استشهاد بكيفية صدور حركاتنا عن ارادتنا الكلي
وتاكيد لما ذكره فانا نتصور رأيا كليا هي قولنا ينبغي ان يصدر
عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة بذل الدرهم ثم اتبعنا ها
قضاء جزئيا هو ان هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي ان ابذله
فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وارادة متعينان
الى بذل هذا الدرهم فينبعث القوة المحركة على دفعه الى
مستحق فصار هذا البذل لهذا الدرهم مرادي لاجل المراد
الاول الذي هو صدور بذل الجوهر الدرهم عني واعترض .

الفاضل الشارح فقال ادراك الشيء الجزئي يقتضي نسبة بينه
وبين المدرك والنسبة لا يتحقق الا بعد حصول المنتسبين
فادراك الشيء الجزئي يتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل
الفاعل اياه فلو توقف تحصيل الفاعل اياه على ادراكه من حيث
هو جزئي لزم الدور والجواب ان ادراك الجزئي قبل وجوده
يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج هو الذي
يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه كما يكون
حصول الجزئي في الخارج مبدا لحصوله في الخيال فقد يكون
حصوله في الخيال مبدا لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور ثم
قال وايضا نعلم قطعا انا متى حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول
الا ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت
الفلاني وذلك لا ينافي الكلية ولا نحاول الحركة المعينة من
حيث هي معينة فانها غير حاصلة فكيف نقصدها وهذا الاستقراء
يوجب القطع بان المؤثر في الفعل الجزئي هو الارادة الكلية
وانه انما يتخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت
والجواب ان بعض المتحرك والمسافة والزمان يقتضي تشخصيه
الحركة كما اعترف به وبالجملة فقوله نحاول حركة جسم معين من
حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني مشتمل
على تناقض وايضا قوله انا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت
معينين يناقض قوله الحركة تتخصص بتخصص المحل والوقت
ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا امور حادثة
جزئية فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام
في الاول ويتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو ممتنع وان كان السابق
علة للاحق كان ايضا ممتنعا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق
والمعدوم لا يكون علة للموجود والجواب ان الارادة الجزئية .

كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب
لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى يتصل الارادات في النفس
والحركات في الجسم ولا يتيسر دفعة لان الارادة لكون الجسم
في حد ما من المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم اليه واذا
وجدت امتنع ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك
الحد الذي يريد لان ارادة الايجاد لا يتعلق بالموجود بل كان
في حد آخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريد حال كونه
في الحد الذي قبله فاذن تاخر كونه في الحد الذي يريد عن وجود
الارادة لامر يرجع الى الجسم الذي هو القابل لا الى الارادة
التي هي الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذي يريد تفنى تلك
الارادة وتتجدد غيرها فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود
ارادة يتجدد مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة سببا لوصول
يتاخر عنها فيستمر الحركات والارادات استمرار شيء غير قار
بل على سبيل تصرم وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة
للاحق بل هو شرط ما يتم العلة بانضمامه اليها وهذا من غوامض
هذا العلم ثم قال لما ذا جاز ان يكون السابق علة للاحق
فلو لم يجز ان يكون الحركة السابقة علة للاحقة وبذلك يحصل
الاستغناء عن اثبات هذه النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل
هذا على وجود النفس بل استدل باستدارة الحركة على وجود
الارادة وبها على وجود النفس ولذلك قال في الحركة المستقيمة
الطبيعية يكون كل حركة سابقة سببا به يتم كون الطبيعة
علة لوجود الحركة اللاحقة من غير ان اثبت هناك نفسا
ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون
سبب التخصص هو القابل وبياننا ان الفلك يقتضي بارادته الكلية
حركة كلية الا ان جرم الفلك في كل وقت لما لم يقبل الا حركة

خاصة

خاصة وامتنع الرجوع والسكون عليه تخصصت الحركة
بسببه واستمرت اليس يصدر بزعمهم من العقل الفعال
مع ان نسبته الى الكل سواء شيء خاص لتخصص قابله والجواب
ما مر وهو ان العلة التامة بانفرادها تمتنع ان تقتضي الحركة
واما العقل الفعال فلا يصدر منه حادث الا عند حدوث
استعداد في القابل ولا يكفي فيه وجود القابل وحده
ثم قال وان سلمنا ذلك ولكنه لا يستقيم على اصولهم لانهم
يقولون غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل والنفس
المحركة لا يدرك العقل وان اثبتوا ناطقة يدرك فهي لا يحرك
والجواب على مذهب المشائين ان النفس الجسمانية يدرك
العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا باللواحق المادية على نحو التوهم
والتخيل وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية يدرك
العقل بذاتها وتحرك الفلك بقوة منطبعة في جسمه كنفوسنا
وباقي اعتراضاته يتحلل بما مر وعد وتنبيه اما الشيء الذي
يشتوقه الجرم الاول في حركته الارادية فتوعد بيانه بعد ما يحكى
فيه الا انك يجب ان يعلم انه لن يتحرك متحرك ارادي الا لطلب
لشيء ان يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون اما
بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العبثي فان فيه ضربا
خفيا من طلب اللذة والساهي والنائم انما يفعل وهو يتخيل اللذة
ه قد ذكر هاهنا ان الحركة الفلكية لا تراد لذاتها بل يراد الحصول
وضع كلي وكان حصول الوضع الكلي ليس ايضا لذاته مرادا بل
انما يراد لشيء آخر فكان من الواجب ان يبين الشيء الذي
هو لذاته غاية هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصورا
على اثبات النفوس وافاعيلها وكان النمط السادس مشتملا
على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى فوعد بيانه هناك

الشعور في الذكر شيء وليس يحسن ان ينكر وجود التخيل
لاجل فقد الاخرين والله الملهم للصواب هذا اخر
الطبيعيات ولله الحمد وحده والصلوة على
سيدنا نبيه محمد واله اجمعين م

وانما وقع ذكر الوضع الكلي ههنا ايضا بالعرض وذلك لانه احتاج ج
الى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم ذكر
ان الواجب عليك في هذا الموضع ان يعلم ان المتحرك الارادي
لا يتحرك الا لطلب شي يرى وجوده اولى من عدمه وهو غرض
ما مشعور به على الاجمال ليتميز بين الحركة الصادرة عن النفس
والصادرة عن الطبيعة وليتميز ايضا بين الافعال النفسانية
والافعال العقلية على ما يجي في النمط السادس ثم ذكر
ان الشعور بالاولوية المطلوبة على ما يقع على وجوه فانه قد يكون حقيقيا
وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا وذكر حركات ارادية خفية
الغايات كحركة العابث والساهي والنائم فان منكري وجوب
اسناد هذه الحركة الى غاية مشعور بها يتمسكون بامثالها
ويبين غايات كل واحد منها ثم اجاب عن شبهتهم وهو ان
العابث والساهي والنائم لو فعلوا افعالهم لغايات تخيلوها
لوجب ان يتذكروها بان تخيل الغاية والشعور به وحفظ
الشعور ثلثة امور يتوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر
يدل على وجودها جميعا وعدمه لا يدل على عدم واحد منها
بعينه بل على عدم شي منها لا بعينه او على عدم جميعها
فاذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح
وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا قد صرح بكون التذكر حس كا
من حفظ وادراك على ما اوضحناه . والحمد لواهب العقل ومبدع
الكل النمط الرابع في الوجود وعلله الوجود ههنا هو
الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى
الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على اشيا مختلفة بالتشكيك
لا يكون نفس مهيتها بل انما يكون عارضا لها فاذن هو معلول
مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله تنبيه

بيان النمط الرابع في الوجود وعلله

انه قد يغلب الى اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان
ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص
بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال
الجسم فلا حظ له من الوجود وانت يتاتى لك ان تتامل
نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق
ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم
واحد لا على الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد
مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان في ان وقوعه على زيد
وعمرو بمعنى واحد موجود يريد التنبيه على فساد قول
من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبهة وما
يجري مجراهم ممن لم يترق عن الوهمية الحاكمة على ما ليس
من شانه ان يكون محسوسا بحكمها على المحسوسات فقوله ان
الموجود هو المحسوس قضية وقوله وان ما لا يناله الحس
بجوهره ففرض وجوده محال كعكس نقيضها والجوهر ههنا هو
الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شيء
يناله الحس بافعاله لا بذاته وقوله وان ما لا يتخصص بمكان
او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم
فلا حظ له من الوجود ايضاح لما سبق وذلك لان المحسوس
هو ما له مكان او وضع بذاته وهو اما جسم او جسماني وهم
ينكرون وجود ما لا يكون جسما او جسمانيا والشيخ نبه
على فساد قولهم بوجود الطبايع المعقولة من المحسوسات
لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة عن
الغواشي الغريبة من الوضع والاين والكم والكيف مثلا كالانسان
من حيث هو انسان الذي هو جزء من زيد او من هذا الانسان
بل من كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص

فذلك المعنى الواحد لا يخلو اما ان يكون بحيث يناله
الحس او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله
الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما
ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان محسوسا
فله لا محالة وضع واين ومقدار معين وكيف
معين لا يتاتى ان يحس بل ولا ان يتخيل فانه
الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه
تتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال
واذا كان كذلك لم يكن ملايما لما ليس بتلك
الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في
تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو
واحد بالحقيقة بل من حيث حقيقته
الاصلية التي لا يختلف فيها الكثرة غير
محسوس بل معقول صرف وكذا الحال في
كل كلي م

فانه من حيث هو هكذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه
الاشخاص انسانا ثم انه ان كان محسوسا وجب ان يكون
الاحساس به مع لواحق معينة كاين ما ووضع ما متعينين
وحينئذ يمتنع ان يكون مقولا على انسان لا يكون في ذلك
الاين ولا ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا هف
وان لم يكن محسوسا فههنا موجود غير محسوس وهو الموجود
المعقول واعلم ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة
غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث
هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او واحد
او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترن بالوحدة
والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك
فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث
حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها وباقي الفاظ الكتاب
ظ واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بان الانسان
المشترك موجود في العقل لا في الخارج والمطابقات موجود
في الخارج غير محسوس وينحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة
الانسان التي يعرض لها الاشتراك وعدمه وبين الانسان
الماخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والعقل
والثاني يوجد في العقل فقط على ما مرت الاشارة اليها
وهم وتنبيه ولعل قائلا منهم يقول ان الانسان مثلا انما هو
انسان من حيث له اعضاء هذا الوهم هو ان يقال انكم قد اشترطتم
في الانسان المعقول تجريده عن الوضع والكم والانسان لا يعقل
الا وله اعضاء ذوات اقدار متباينة الاوضاع على ما يتخيل منه
ويحس به والشيخ لم يشتغل بايضاح الحال في معقولية
الانسان لان الاشتغال بالمثال انما يكون خروجا من المقصود

بل ينبه على ان الحال في كل واحد من الاعضاء او الاجزاء في كونه
خروجا من المقصود ذا طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال في
الانسان تنبيه انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم
والحس لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ولكان
العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول
فليس شيء من العشق والخجل والوجل والغضب لما نبه على
ان في كل محسوس شيئا ليس بمحسوس ولا بموهوم لم يقتصر
على ذلك بل نبه ايضا على ان الحس نفسه ليس بمحسوس
ولا بموهوم وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذي يميز بين
الحس والمحسوس والوهم والموهوم وكذلك الوهم وعلى
ان العقل الذي يميز بينها ليس بموهوم فضلا عن ان يكون
محسوسا ونبه ايضا على ان للمحسوسات علائق غير محسوسة
ولا موهومة وهي طبايع الامور المدركة بالوهم كالعشق
والخجل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم وان لم تكن
مدركة بالحس الظ واما طبايعها فليست بمدركة باحدهما
اصلا واذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلائقهما
هذه فان ثبت وجود اشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات
فهي اولى بان لا تكون محسوسة ولا موهومة تذنيب كل حق
فانه من حيث حقيقته الذاتية الحق ههنا اسم فاعل في صيغة
المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقة وهو بمعنى المصدر
يدل بالاشتراك على معان منها الوجود في الاعيان مطلقا
ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول او العقد الذي يدل
على حال الشيء الخارج اذا كان مطابقا للصادق فهو صادق
باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد
ههنا هو المعنى الاول واعلم ان مقصوده من اثبات موجود

فالشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي
من علائق الامور المحسوسة فاطلق عليها
ان كان خارجة الذات عن درجة المحسوسات
وعلائقها ١٢ م

التي لها صورة فهو مسموع واحد غير مشار اليه فكيف
مايه ينال بكل حق فهو ١٢ م

غير محسوس وانما كان هو اثبات مبدا للوجود غير محسوس
فلما بين ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته
الذاتية التي هو بها هو اي حقيقته المجردة عن العوارض
الغريبة المشخصة التي هي بها هو هو غير قابل للاشارة الحسية
صرح بالمقصود وهو ان المبدا الاول الذي يعطي كل ذي
حقيقة تحققه وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام
تصريح بالمقصود مما مضى ولذلك سماه تذنيبا والفاضل
الشارح ظن انه الحق المبدا الاول بسائر الحقائق في ذلك
على وجه التمثيل فحكم بان البيان اقناعي وليس كذلك فانه
انما حكم حكما كليا على كل حقيقة بما هي حقيقة ثم تعجب
كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم يثبت
على كل حقيقة تنبيه الشيء قد يكون معلولا بحسب
اعتبار مهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده واليك
ان تعتبر ذلك مثلا بالمثلث فان حقيقته متعلقة بالسطح
والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله
ه يريد ان يشير الى العلل وهي اما علل المهية للشيء او علل
لوجوده والاولى تنقسم الى ما يكون به الشيء بالقوة وهو المادة
والى ما يكون به الشيء بالفعل وهو الصورة والثانية تنقسم
الى ما يكون علة لمقارنة الذات او لمباينتها والاول هو الموضوع
والثاني ينقسم الى ما يكون عليته هو الايجاد نفسه او كونه
علة الايجاد بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل
والثاني هو الغاية والمادة والموضوع منها ليستا من العلل
الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل وان كانا
مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل الموجبة بخلاف الباقية
لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على الباقيين بانه هو

والعلل

والعلل والمعلولات لا يكون كذلك واذا تبين ذلك فقول
الشيخ الشيء قد يكون معلولا الى قوله كما علمتاه ولم يقل
هما علتاه لان المثلث لا مادة له ولا صورة فانه كم والمادة
والصورة يكونان للاجسام المركبة وايضا السطح ليس محل
للخط على الوجه الذي يكون المادة للصورة والخط ليس
صورة له لان نهاية المادة لا يكون صورة فيه وليسا بجنس
وفصل للمثلث لانهما ليسا مقولين عليه ولا هو عليهما بل هما
جزآن له في الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس
والفصل وقوله واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى
الخ اشارة الى علل الوجود ولما اقتصر على الفاعل والغاية
لحصول مقصوده ههنا بهما ولم يذكر الموضوع واورد لفظة
قد في قوله فقد يتعلق بعلة اخرى واشار بعد قوله وتلك هي العلة الفاعلية
بقوله او الغائية الى ان الغائية لا يفيد وجود المعلول بالذات
بل يفيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعليته بالنسبة الى ذلك
الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول تنبيه
اعلم انك قد تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف
بالوجود يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الاعيان
كما اشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض ههنا الفرق بين علل
يفتقر الشيء اليها في كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل
يفتقر اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة
ولذلك ذكر الخط والسطح الشبيهين بهما وكان الغرض هناك
الفرق بين علل يفتقر اليه الشيء في تحقق ذاته في العقل وهي
مقومات مهيته كالجنس والفصل وبين سائر العلل اعني
الاربع المذكورة اشارة العلة الموجدة للشيء التي له علل
مقومة للمهية علة لبعض ه لما ذكر العلل وفرق بين علل

المهية وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن
علل الوجود ذ يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل
والغاية بسائر العلل وكيفية تعلق احدهما بالاخرى
واعلم ان المعلولات ينقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى
ما له مادة وصورة والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد في موضوع
والى ما لا يوجد فيه والاول يحتاج في وجوده الى علة توجده
والى موضوع يقبله والثاني يحتاج الى علة توجده فقط والشيخ
لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل المهية والقسم
الثاني وهو المعلول المركب من المادة والصورة والشيخ خص
البحث به بقوله العلة الموجدة للشي الذي له علل مقومة
للمهية والعلة الموجدة في هذا القسم يكون علة اما للصورة
وحدها او للصورة والمادة معا مثال الاول النجار الذي هو
علة لصورة السرير دون مادته واليه اشار بقوله او لجميعها
وعلى التقديرين انما يصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة
الموجدة فيكون لذلك علة للمركب والى ذلك اشار بقوله وهي
علة الجمع بينهما قوله والعلة الغائية التي لاجلها الشي
علة بمهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها
في وجودها مهية الغاية ومعناها اعني كونها شيئا ما غير
وجودها والمعلولات ينقسم الى مبدع والى محدث على ما سياتي
بيانه والغاية في القسم الاول توجد مقارنة لوجود المعلول
بمهيتها ووجودها معا وفي القسم الثاني توجد متاخرة لوجوده
عنه وان كانت متقدمة بمهيتها عليه والعلة لا يمكن ان
يكون متاخرة عن معلولها فاذن وجود الغاية في هذا القسم
لا يكون علة بل ربما يكون معلولا للمعلول بوجه والعلة انما
يكون هي مهيتها المتقدمة وعليتها يكون ان يجعل الفاعل فاعلا

اراد ان مر

بالفعل فهي علة لفاعلية الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة
تلك المهية موجودة فمهية الغاية يكون علة لعلة وجودها
لا مطلقا بل على بعض الوجوه فلا يلزم من ذلك دور وقول
الشيخ وانما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي
تحدث بالفعل ليصير البيان خاصا بالقسم الثاني واعترض
الفاضل الشارح بانهم يثبتون للافعال الطبيعية علة غائية
والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات
موجودة في اذهانها ولا ان يقال انها موجودة في الخارج لان
وجودها متوقف على وجود المعلولات فان تلك الغايات غير
موجودة وغير الموجود لا يكون علة للموجود ولا خلاص عنه
الا بان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات والجواب ان
الطبيعة عام تقتضي لذاتها شيئا كاين ما مثلا لا يتحرك الجسم
الى حصول ذلك الشي فكون ذلك الشي مقتضاها امر ثابت
دال على وجود ذلك الشي لها بالقوة وشعور ما لها به قبل وجوده
بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها اشارة ان كانت علة
اولى فهي علة لكل وجود العلة لا يمكن ان يكون صورة لوجوب
تقدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل
عليها اما بالاطلاق واما في صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية
لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن ان كانت في
الوجود علة اولى فهي علة فاعلة لكل وجود معلول ولكل
صورة او مادة هما علتان لتحقق اي معلول كان في الوجود
تنبيه كل وجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير
التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه
او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من
ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يريد قسمة الموجود الى

ان يقال انه ممتنع بذاته بعدما فرض موجودا اي ان فرض
باعتبار ذاته بشرط ... بشرط عدم علته صار ممتنعا
ومشروط بشرط وجود علته صار واجبا وان لم يعتبر
بها بشرط الاخرى لا حصول علته ولا عدمها بقيت
في ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون ذاته
ذاته الشي الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود
اما واجب الوجود بذاته فمعنى الوجود يجب
ذاته ثم

الواجب لذاته والممكن لذاته والممكن لذاته والفاظ قوله
فهو الحق بذاته اي الثابت الدائم بذاته والقيوم هو القائم بذاته
غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله
تعالى اشارة ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من
ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن
ه يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا لعلة مغايرة وتقريره
ان الممكن اما ان يحتاج ذاته في ان يكون موجودة الى غيرها او لا يحتاج
والثاني باطل لاستحالة ترجح احد شيئين متساويين من غير
مرجح فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا
من ذاته الى فساد القسم الثاني وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته
اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة الترجح من غير مرجح
وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته الى ان الحق
هو القسم الاول تنبيه اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون
كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته ه يريد اثبات واجب
الوجود لذاته وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى
الغير ان ذلك الغير اما واجب واما ممكن والكلام في ذلك
الممكن كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يدور الاحتياج
او يتسلسل الى غير النهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب
ولا الثاني لانه ظاهر الفساد ولسبب آخر نذكره فيما بعد بل ذكر
الثالث واراد ان يبين لزوم المطلوب منه فبين في هذا الفصل
ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج
عنها يجب هو به قال الفاضل الشارح يمكن ان يقرر البرهان
عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر بتقسيمات
والشيخ قرر على الوجه الاول في هذا الفصل الذي يليه
والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن

لها

لها بد من شيء يحتاج اليه جملة تلك الآحاد الممكنة وكل واحد
منها وكل موجود مغاير لها ولآحادها وجب ان يكون خارجا
عنها وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو
واجب وقال ايضا هذا الفصل موقوف على بيان ان السبب
لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ لو جاز ذلك
لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك عندهم
جائز اما اذا ثبت ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب
فح لو حصل التسلسل لكانت الاسباب والمسببات معا وكان
البيان مستقيما ولكن الشيخ تساهل فيه ههنا اذ كان في عزمه
ان يذكرها في اول النمط الخامس واقول على هذا الكلام
مواخذة لفظية وهو ان اسناد الشيء الى ما قبله بالزمان
مح لانه اسناد الى معدوم فالواجب ان يقال ان هذا البيان
موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان
لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الا في زمانين يكون
في احدهما معلولا لما يتقدم عليه وفي الثاني علة لما يتاخر
عنه ولكان استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومراد هذا
الفاضل هذا المعنى واما الاعتراض المشهور وهو ان اطلاق
الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظي ينبغي ان لا يلتفت في الابحاث
المعنوية الى امثاله ش كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي
علة خارجة عن آحادها ه يريد بيان ان سلسلة الممكنات
على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها على وجه ابسط
فجعل الدعوى اعم مما اخذنا بان حكم على كل جملة سواء كانت
متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد منها معلولا
بالاحتياج الى شيء خارج قوله وذلك لانها اما ان لا تقتضي
علة اصلا ه وهذا تقرير البرهان بالقسمة الى قسمين اح

فيكون واجبة غير معلولة وكلامنا في هذا
واما المجيب باحادها م

ما ذكره واوضح فساده والقسم الآخر وهو ان يقتضي علة ينقسم
الى ثلثة اقسام لان علة الجملة اما ان يكون كل الآحاد او بعضها
او شيئا خارجا عنها قوله واما ان يقتضي علة هي الآحاد
باسرها فيكون معلولة نفسها اقول بيان فساد القسم الاول ووجهه
ان كل الآحاد اما ان يراد به الجملة او يراد به كل واحد والاول
بط لان نفس الشي لا يكون علة لها والثاني بط لان علة
الشي يجب ان يكون مقتضية له ووجود كل واحد من الآحاد
ليس بمقتض للجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائه يكون على
ثلثة انواع احدها ان لا يحصل عند اجتماع الاجزاء شي
غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من آحادها والثاني ان يحصل
هناك مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقة بالاجتماع
وكشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف
والثالث ان يحصل هناك بعد الاجتماع بسببه شي آخر هو مبدأ
فعل او استعدادها كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاسطقسات
والحاصل في الاول هو شي مع شي فقط وفي الثاني هو شي
لشي مع شي وفي الثالث هو شي من شي مع شي ولما كانت الجملة
المفروضة ههنا من النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الآحاد
والجملة والكل شي واحد قوله واما ان يقتضي علة هي بعض
الآحاد وليس بعض الآحاد اولى من بعض اذ كان كل واحد
منها معلولا لان علته اولى بذلك ه هو بيان فساد القسم
الثاني ومعناه ان كل واحد من الجملة لما كان معلولا فلم يكن
بعض الآحاد في العلية اولى لان كل بعض يفرض علة فالبعض
الذي هو علة ذلك البعض اولى منه بالعلية قوله واما
ان يقتضي علة ه ومعناه ظ وفساد الاقسام المذكورة دل على
صحة هذا القسم اشارة كل علة جملة هي غير شي من آحادها

فهي

فهي علة اولا للآحاد ثم الجملة والا فليكن الآحاد غير محتاجة
ه لما ثبت ان كل جملة معلولات يفرض فهي محتاجة الى علة
خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة ان كانت علة لتلك
الجملة على الاطلاق كانت اولا علة لواحد واحد من الآحاد
وبينها بالخلف ففرض كل واحد من الآحاد غير محتاج اليها
ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها فهذا او بعض الآحاد
غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع بخلاف
الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها على
الاطلاق قال الفاضل الشارح لما كان امتناع كون بعض
الآحاد علة للجملة انما تبين بان يقال بعض الآحاد ليس
بعلة لجميع الآحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعلله وكل
ما ليس بعلة لجميع الآحاد ليس بعلة للجملة فاورد هذا الفصل
لبيان المقدمة الاخيرة واقول لو كان مراد الشيخ ذلك لما قيد
علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شي من آحادها والا
ان مراده بيان ان الممكنات لما افتقرت جملتها الى علة خارجة
فتلك العلة يجب ان يكون علة ايضا لآحادها افرادا كما قدمناه
اشارة كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها ه
قد تبين مما مر ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة
متوالية سواء كانت متناهية او غير متناهية ان لم يشتمل
على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها فذكر
ههنا انها ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة
فكانت واجبة غير ممكنة اشارة كل سلسلة مترتبة من علل
ومعلولات متناهية او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن
فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة ه لما فرغ من بيان
المقدمات الفها لانتاج المطلوب ذكر ان كل سلسلة مرتبة من

العلة للجملة اذا ثبت بآحادها لم يحتج اليها بل ربما كان شي ما علة لبعض الآحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق م

علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة م

طرفا م عنها لكونها مصدرة بالا علة الطرف فظهر ان كل ذي نهاية ليس بمعلول فهو طرف ونهاية وكل سلسلة ينتهي الى واجب الوجود بذاته ه متن

علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فلا تخلو
اما ان لا يكون مشتملة على علة غير معلولة او يكون مشتملة عليها
والقسم الاول تقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها هي طرف
لا محالة ولا يمكن ان يكون تلك الخارجة ايضا معلولة لان
السلسلة المفروضة لا يكون سلسلة تامة بل قطعة من سلسلة
تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني تقتضي اشتمالها على
طرف فعلى التقديرين لا بد من طرف والطرف واجب كما مر
فاذن كل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المط
وههنا قد تم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره واعلم ان الدور
وان كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب
ايضا لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول
ولما كان البيان المذكور متناولا له لم يفرد الشيخ له قسما
اشارة وفي بعض النسخ تنبيه كل اشياء تختلف باعيانها
ويتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما يتفق فيه لازما من لوازم
ما يختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر
هذه قسمة يحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها
ان الاشياء قد تختلف بالاعيان كهذا الشخص وذلك الشخص
وقد لا تختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار كالعاقل والمعقول
او بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد تتفق في امر مقوم
كزيد وعمرو في الانسانية وقد تتفق في امر عارض كهذا الجوهر
وذاك العرض في الوجود فالمختلفة بالاعيان المتفقة في امر
مقوم تشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا احدهما ما يختلف به
والثاني ما يتفق فيه واجتماعهما لا يخ اما ان يكون من جانب
ما به الاتفاق ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان
اللازم للناطق والاعجم في الانسان وغيره من الحيوانات

واما

واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف وهو مح لامتناع
كون الحيوان ناطقا واعجم معا هذا اذا كان ما به الاختلاف
اشياء كثيرة كما فرض في الكتاب اما اذا كان شيئا واحدا وكان
لازما للجزء المقوم الذي به يكون الاتفاق لو جاز التكثر لكان
المركب منهما شخصا واحدا لا غير فيكون نوعه في شخصه ذلك
وهذا لم يذكر في الكتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار
المذكور فيه واما العروض كالوجود العارض لهذا الجوهر
وذاك العرض عند اطلاق هذا الوجود وذلك الوجود
عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان
وعارض لذاتيهما المختلفين بالكلية او بالعكس ووجوده
ايضا ليس بمنكر وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذاك
عند اطلاق هذا الانسان وذاك الانسان عليهما فان الانسانية
مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا به من الشخصية وما في
الكتاب غني عن التطبيق اشارة قد يجوز ان يكون مهية
الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا
لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون
هذه مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون مهية
الشيء سببا لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا للزوجية
الاثنين ومثال كون صفة ما هي الفصل سببا لصفة اخرى
هي الخاصة كون الناطق سببا للمتعجب ومثال كون صفة ما
هي الخاصة سببا لصفة خاصة كون المتعجب سببا للضاحكية
ومثال كون ما هي العرض سببا لصفة اخرى مثلها كون
اتصاف الجسم الملون سببا لكونه مرئيا والفرق بين الوجود
وساير الصفات ههنا ان ساير الصفات انما توجد بسبب
المهية والمهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور

الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب مهية الشيء
ليست هي من الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب
متقدم في الوجود ولا يتقدم بالوجود قبل الوجود

سائر الصفات من المهية وصدور بعضها من بعض ولم يجز
صدور الوجود من شي منها والفاضل الشارح قد اضطرب
في هذا الموضع اضطرابا ظن بسببه ان عقول العقلاء وافهام
الحكماء باسرها مضطربة وذلك لانه استدل على ان الوجود
لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي بدلائل كثيرة استفادها
منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود شي واحد في الجميع على
السواء حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات
تعالى عن ذلك ثم انه لما راى وجود الممكنات امرا عارضا
لمهياتها وكان قد حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات
حكم بان وجود الواجب ايضا عارضا لمهيته غير موجوده تعالى
عن ذلك علوا كبيرا وظن انه ان لم يجعل وجود الواجب
عارضا لمهيته لزم اما كون ذلك الوجود مساويا للوجودات
المعلولة واما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره
بالاشتراك اللفظي ومنشا هذا الغلط هو الجهل بمعنى
الوقوع بالتشكيك فان الواقع بالتشكيك على اشيا مختلفة
انما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي ووقوع العين على مفهومات
بل بمعنى واحد في الجميع ولكن لا على السواء ووقوع الانسان
على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقديم والتاخير ووقوع
المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار اما بالاولوية
وعدمها ووقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم
بوجه آخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف
ووقوع الابيض على الثلج والعاج والوجود جامع جميع هذه الاختلافات
فانه يقع على العلة والمعلول بالتقديم والتاخير وعلى الجوهر
والعرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد
والحركة بالشدة والضعف بل على الواجب والممكن بالوجوه .

الثلثة والمعنى الواحد المقول على اشيا مختلفة لا على السواء
يمتنع ان يكون مهية او جزء مهية لتلك الاشياء لان المهية
لا يختلف ولا جزءها بل انما يكون عارضا خارجيا لازما او
مفارقا مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج
لا على السواء فهو ليس بمهية ولا جزء مهيتهما بل هو امر
لازم لهما من خارج وذلك لان بين طرفي التضاد انواعا واقعة
في الالوان انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي
لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد
كالبياض والحمرة او السواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى
لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود
الواجب وعلى وجودات الممكنات المختلفة بالهويات التي لا
اسماء لها بالتفصيل لا اقول على مهيات الممكنات بل على وجود
المهيات اعني انه ايضا يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم
واذا تقرر هذا فقد انحل اشكالات هذا الفاضل باسرها
وذلك لان الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب
اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماتها التي وجود
الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة
قد يشترك في لازم واحد وانما اورد ههنا شبهة مفصلة
واشير الى وجوه انحلالها لانها اقوى من شبهه التي زعم انه
ابطل بها قول الحكماء ان انية الواجب هي مهيته قوله لما ثبت
ان الوجود مشترك فهو من حيث وجود يقتضي اما عروض
المهية او لا عروضها او لا يقتضي شيئا منهما والاول والثاني
يقتضيان تساوي الواجب والممكن في العروض واللاعروض
والثالث يقتضي احتياجهما معا الى سبب منفصل يجعل
وجود احدهما غير عارض ووجود الآخر عارضا والجواب ما عرفته .

تمامه واعتبر النور المشترك الواقع على الانوار بالتساوي
مع ان نور الشمس تقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر
الانوار وكذلك الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضي ابصار
الاعشى بخلاف سائر الانوار وكذلك الحرارة المشتركة
مع ان بعضها يقتضي استعداد الحياة واستعداد تبدل الصورة
النوعية بخلاف سائر الحرارات وذلك لاختلاف ملزومات
النور والحرارة بالمهية وايضا لو كان الوجود متساويا على ما ظن
لكان المحتاج الى سبب تقتضي العروض هو الممكن اما الواجب
فلا يكون محتاجا لان عدم العروض لا يحتاج الى وجود سبب
بل يكفي فيه عدم سبب العروض على ان الحق ما ذكرنا اولا ومنها
قولهم اتفقت الحكماء على ان عقول البشر لا تدرك حقيقة الاله
تعالى وعلى انها تدرك وجوده وكيف والوجود عندهم
اولى التصور فذلك يقتضي تغاير حقيقته ووجوده لان دليلهم
الذي عليه يعولون وبه يصولون قولهم انا نعقل مهية المثلث
مع الشك في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فههنا
وجوده تعالى معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير
لحقيقته والا فما الفرق والجواب ان الحقيقة التي لا ندركها
هو وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهوية الذي
هو المبدأ الاول للكل والوجود الذي ندركه هو الوجود المطلق
الذي هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو اولى
التصور وادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة
والا لوجب من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة
وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركا يقتضي
مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك لا لوجوده
الخاص المعبود السلبية التي لا مدخل لها في عليته وجود

الممكنات لان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزءا منها لكان
علة الممكنات هو الوجود المساوي لوجود الممكنات والجواب
ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد
وجوده الخاص به المخالف لسائر الوجودات بتمامه بالهوية الذي
هو المبدأ الاول للكل والوجود الذي ندركه هو الوجود
المطلق الذي هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات
وهو اولى التصور وادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم
بالحقيقة والا لوجب من ادراك الوجود ادراك جميع
الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة بالذات
بالذات ومنها قولهم انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح
على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكروا في اثبات
هيولى الافلاك وفي ابطال مذهب ذيمقراطيس في الجسم
الذي لا يتجزى وفي وجوب كون الابعاد الجسمانية في مادة
واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز ان يختلف
مقتضيا تها اعني العروض للمهية والاعراض والجواب ان
الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية يكون
في الاشخاص على السواء ويقع عليها بالتواطي والوجود ليس
كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت
المهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة بالوجود على
الوجود بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تاثيرها
وح يكون التالي في المنفصلة المذكورة اعادة للمقدم بعبارة
اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة ان تاثير العلة مشروط
بتقدمها في الوجود والشيء لا يكون مشروطا بنفسه وايضا
هب ان التقدم هو التاثير لكن المهية لا يتصور ان تؤثر
الا اذا كانت في الاعيان وح يكون كونها في الاعيان اعني

وجودها شرطا في صدور وجودها اعني كونها في الاعيان
عنها هف ثم قال وكما كانت المهية قابلة للوجود مع
انها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك يكون فاعلة له من غير
تقدم الوجود والجواب ان كلامه هذا مبني على تصور ان
للمهية ثبوتا في الخارج دون وجودها فقط ثم ان الوجود يحل
فيها وهو فاسد لان كون المهية هو وجودها والمهية لا يتجرد
عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن
الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون
في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانها ان يلاحظ
وجودها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشي ليس
باعتبار عدمه فاذا اتصاف المهية بالوجود امر عقلي ليس
كاتصاف الجسم بالبياض فان المهية ليس لها وجود منفرد
ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع
القابل والمقبول بل المهية اذا كانت فكونها وجودها والحاصل
ان المهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل
فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند
وجودها في العقل فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل
ان المهية تكون علة لصفتها وذلك يقتضي كونها موثرة
من غير اقترانها بالوجود لانها لو اقترنت به لم تكن وحدها علة
بل مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما يكون
موثرة من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة او معدومة
والجواب ان عدم اعتبار الوجود مع المهية عند اقتضائها
صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة الاقتضاء فان
انفكاكها عن الوجود وهي هي مح فضلا عن ان يكون موثرة
فاذن لا يتصور كونها موثرة في الوجود الذي لا ينفك حالة

التاثير عنه فهذا فساد الراي الذي ذهب اليه هذا
الفاضل وهذه المباحث وان كانت مودية الى الاطناب
غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضع لكن طال كلام
هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل الالهية
شانا في هذا الكتاب وفي سائر كتبه كان التنبيه على مزال
اقدامه واجبا لئلا يفسد عقايد المسترشدين باقتفاء اثره
اشارة واجب الوجود المتعين ٥ هذا الفصل يشتمل
على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود ما لم يكن علة
لغيره ولان الشي غير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد
في الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون
هو لكونه واجب الوجود اما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون
واجب الوجود غير المتعين وهو المط واليه اشار الشيخ بقوله
ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واما القسم الثاني
فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان
معنى واجب الوجود ح لا يخ من ان يكون لازما لتعينه
او عارضا له او معروضا له او ملزوما له وهذه هي الاقسام
الاربعة المذكورة وكلها مح والى هذا القسم اشار بقوله وان لم
تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول ثم شرع في تفصيل الاقسام
فبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود
لازما لتعينه المعلول لغيره مح لان التعين اما ان يكون هو
مهيته او صفة لازمة للمهية وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود
الواجب لازما له كون الوجود بسبب المهية او بسبب صفة
اخرى وقد تقدم بطلان ذلك في الفصل المتقدم وذلك معنى
قوله ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما
لمهية غيره او صفة وذلك مح واعلم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق

توحيد الواجب تعالى

ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب
الوجود غيره وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر
فهو معلول لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه
صار واجب الوجود لازما للمهية غيره او صفة
وهو مح وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة
وان كان ملزوما لتعينه عارضا بذلك فهو لعلة فان
كان ذلك وما تعين به مهيته واحدا فتلك
العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده
وهذا مح وان كان عروضه لها لعين [illegible]
[illegible] سابق [illegible] ذلك ويلزم الا
الاقسام محال ٥ م

الا اذا كان الملزوم او جزء منه علة وعلى تقدير كون وجود
الواجب لازما للتعين لا يمكن ان يكون علة والا فسد القسم
الاول وعلى التقديرين الاخيرين يكون معلولا وهو محال
ثم بين ان القسم الثاني وهو ان يكون وجود الواجب عارضا
لتعينه المعلول لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض
ذلك الوجود للتعين يقتضي الافتقار الى سبب يقتضي العروض
والتعين معلول ايضا للغير فاذن تضاعف الافتقار الى الغير
وذلك معنى قوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة
ثم اشار الى القسم الثالث وهو ان يكون التعين المعلول للغير
عارضا للوجود الواجب بقوله وان كان ما تعين به عارضا
لذلك وبين ان هذا القسم ايضا مح لانه يقتضي كون الواجب
الوجود المتعين معلولا لما جعله مقتضيا بذلك التعين
واليه اشار بقوله فهو لعلة ثم اكد بيان استحالته بمعنى
آخر وهو ان التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب
من حيث هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث
هو طبيعة خاصة وح لا يخ اما ان يكون مخصص تلك
الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك التعين العارض
لهما او يكون بسبب تعين آخر خصصها اولا ثم عرض لها
التعين الاول بعد تخصصها وهذان قسمان القسم
الاول ان التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث
هو طبيعة لا عامة ولا خاصة قد تخصصت بعين ذلك التعين
المعلول وهو مح لانه يقتضي ان يكون الوجود الواجب المخصص
معلولا لعلة ذلك التعين واليه اشار بقوله فان كان ذلك
وما يتعين به مهيته واحدا فتلك العلة علة لخصوصية ما
لذاته يجب وجوده وهذا مح ولفظة ذلك اشارة الى ما تعين به

المذكور

المذكور قبله وتقرير الكلام هكذا فان كان ما به تعين به
وجود الواجب وما تعين به مهيته الخاصة المعروضة
لذلك التعين واحدا فتلك العلة اى علة التعين المذكور علة
لخصوصية الوجود الواجب والقسم الثانى ان يكون التعين
المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة
بعد ان تخصصت بتعين آخر سابق وهو مح لان الكلام في
ذلك التعين كالكلام في التعين المعلول المذكور والى ذلك
اشار بقوله وان كان عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا
في ذلك وبقي من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون
التعين المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا للغير
واليه اشار بقوله وباقي الاقسام محال ولما تبين استحالة الا
الاربعة بعينها تبين استحالة القسم الثانى المنقسم الى هذه الاربعة
من القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول منهما وهو كون
واجب الوجود واحدا وهو المط والفاضل الشارح جعل
قوله واجب الوجود الى قوله فلا واجب وجود غيره احد الاقسام
الاربعة وهو كون التعين لازما لواجب الوجود وقوله وان
لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول قسما ثانيا منها وهو
كون التعين عارضا له واورد قوله لانه ان كان الواجب الوجود
لازما لتعينه هكذا وان كان الواجب الوجود لازما لتعينه
وجعل ذلك الى قوله او صفة وذلك مح قسما ثالثا وهو كون واجب
الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عرضا فهو اولى بان يكون
لعلة رابع الاقسام وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا
تم افساد الاقسام الثلثة الاخيرة وبه صح القسم الاول وتم الدليل
ثم جعل قوله وان كان ما تعين به عارضا الى قوله وكلامنا في ذلك
تكرارا للقسم الثاني مع مزيد بيان لبطلانه ولم يبق هناك قسم

قسام

ثالث يحمل عليه قوله وباقي الاقسام محال ولا اشتباه في ان ما ذكرنا
اشد انطباقا على متن كلامه والله اعلم والفاضل الشارح ذكر
ايضا ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب
الوجود والتعين امرا ثبوتيا حتى يصح عليهما التلازم والتعاند
ولو كان احدهما او كلاهما سلبيا لما صح ذلك فسقط اصل
الدليل ثم اطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيين بحجج
عنادية وابطال اشكالات اوردها على اثباتهما كذلك والحق
ان الوجوب والامكان والامتناع اوصاف اعتبارية عقلية
حكمهما في الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال ههنا بذلك
ليس بنافع ولا ضار لان الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود
بل تكلم في واجب الوجود الذي لا يمكن ان يقال انه سلبي
واما التعين فلا شك في ان الطبيعة الواحدة لا يمكن
ان تتكثر بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب اذا تكثرت ان
تتكثر بامر ينضاف اليها وسيجي بيان كيفية تكثرها في الفصل
الذي يلي هذا الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت
ثبوتية لاشتركت في كونها تعينا واختلفت بتعينات آخر
غيرها ليس بشي لان تعينات الاشخاص من حيث تعلقها
بالمتعينات لا يشترك في شي من حيث يشترك في شي فليست
بتعينات وقوله انضمام التعين الى الطبيعة ما يحتاج الى كون
تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر ليس بشي ايضا لان الطبايع
تتعين بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس والفصول
او بانفسها كالانواع البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة
يصلح لان يكون عامة عقلية ولان يكون خاصة شخصية
فكما بانضياف معنى العموم اليها يصير عامة كذلك بانضياف
التعينات اليها يصير اشخاصا ولا يحتاج الى تعين آخر ولو كان

التعين

التعين بالفرض امرا سلبيا لما كان عدم الشي مطلقا كما ظنه
هذا الفاضل بل كان شيئا عدميا وامثال هذه الاعدام
يصلح لان يكون فصولا فضلا عن ان يكون عوارض والكلام في
تحقيق هذه الامور وامثالها يستدعي طولا لا يليق ان يورد
في اثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو واما قوله الواجب يساوي
الممكنات في الوجود ويباينها بتعين فيتركب مهيته فليس ايضا بشي
لان الوجود الغير العارض للمهية مباين الوجود العارض للمهيات
باللاعروض الذي لا يلزم من تقييد الوجود به تركبه الا في
العبارة على ان الوجود ليست طبيعة نوعية يصير اشخاصا
بتعينات زائدة عليه كما ظنه والله تعالى اعلم من هذا ه
قد تبين مما ذكره في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التي لها
حد نوعي واحد اذا لم يكن تعينها لازما لنوعيتها كان تعدد
اشخاصها بسبب علل مغايرة لها واذا لم يكن مع كل واحد
من الاشخاص قوة قابلة لتاثير تلك العلل انما يكون اما اذا كان
تعينها لازما لنوعيتها كان من حق نوعها ان يوجد شخصا
واحدا فلم يتعدد بالاشخاص واذا حصلت هذه الفائدة
الكلية مما ذكره بالعرض بنيه عليها افاد الفاضل الشارح ان
هذه الفائدة الكلية مما ذكره بالعرض لا يشتمل على حجة خاصة
على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا للاشخاص
وبيانه ان الحجة المذكورة في الفصل المتقدم وهي ان التعين
اذا كان عارضا للمعنى المشترك افتقر الشخص المتعين الى علة
منفصلة كانت عامة شاملة للاجناس والانواع ثم ان
تبين ههنا ان النوع المتكثر بالتعين العارض يجب ان يكون
ماديا فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس نوعا
يشترك فيه اشخاصه واما عند اضافة ان علة تكثر

اذ الاشياء التي لها حد نوعي واحد انما يختلف بعلل
اخرى فانه اذا لم يكن مع الواحد منها النوع القابلة لتاثير
العلل وهي المادة ان يتعين الا ان يكون في طبيعة
من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا واما اذا كان
ممكن وطبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين فتعين
كل واحد بعلة ما يكون سوادا او بياضا
و بعض الامور اذا كان لا اختلاف فيهما في
الموضوع وما يجري مجراه

الاشياء المتماثلة لوكانت هي تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة الى محال اخر ويتسلسل والجواب عنه ان الشئ الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج في ان يتكثر الى شئ يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته او بغير المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى شئ آخر وانما يحتاج الى علة تكثره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل اشياء متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات بامر عارض انما يتكثر بمهياتها ولا على كل اشياء متماثلة في امر ذاتي فان المتماثلات بالجنس انما يتكثر بفصولها بل هو امر خاص بمتماثلات نوعية محصلة من شانها ان يوجد في الخارج غير مختلفة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط النقض الذي اورده الفاضل الشارح بان الوجود يتكثر في الواجب والممكن من غير مادة تذنيب قد حصل من هذا ان واجب الوجود واحد يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي سيفصل ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء يتقدم المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون عن جزء اصلي يتقدم المركب كخشبة السرير وجزء آخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كالمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كالجسم الى الصورة والهيولى وقد يكون بحسب المهية كالنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشئ المتركب او المنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو به فان الجزء ليس هو بالكل وتقدير ما في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التام

هو هو

من

من شيئين او اشياء ليس ولا واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منهما واجب الوجود كالمركب من العناصر البسيطة او كان واجب الوجود ذا مهية اخرى غير الوجود الواجب اتصفت تلك المهية بوجوب الوجود فصارت واجبة الوجود كالانسان المتصف بالوحدة الصائر بذلك واحدا كان الواحد من اجزائه يعني المهية المذكورة او كل واحد منها كالشيئين والاشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقوما له هف فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى مهية ووجوب وجود مثلا ولا في الكم الى اجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح الجسم المركب من الهيولى والصورة لا يتقدم احد جزئيه وهو الهيولى لان الهيولى شئ بالقوة واذا حصلت بالفعل فهو الجسم فلذلك قال الشيخ ولكان الواحد من الاجزاء او كل واحد منها متقدما اقول الهيولى في الكائنات الفاسدات قد يتقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات فيحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة اولى وقال ان قيل لعل المهية المركبة وان كانت ممكنة الافتقار الى اجزائها لكنها واجبة الاستغناء عن السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة اجبنا بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون واحدا لما مر والباقي يكون معلولا وذلك الجزء غير مركب قال وظهر من ذلك ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها واقول المطلوب ههنا كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس بمتعلق بمسئلة التوحيد فالقول بانه مبني عليه لا يخلو من تعسف وذلك اشارة كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته الداخل في مفهوم ذات الشئ اما جزء مهيته بالقياس الى مهيته واما تمام مهيته بالقياس الى

لام

يكونه

مهيته واما تمام مهيته بالقياس على ما اعتبرنا في المنطق
وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشي فليس بمقوم له في
مهيته بل عارض من خارج فكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم
ذاته بان يكون جزء مهيته او تمام مهيته فالوجود غير مقوم
له في مهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته
على ما بان في قولنا الوجود لا يكون بسبب المهية فاذن وجوده
من غيره والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم ذات واجب
الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل
الوجود الخاص الذي هو المبدا الاول لجميع الموجودات واذ ليس
له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم مهيته هي انيته
تنبيه كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس هو الاجسام
النوعية ومتعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق وجوده به فقط
وهو معلولاته اعني كمالاته الثانية والى ما يتعلق وجوده به
وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية والاول يجب بالجسم
المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره لكن يصدق عليه ان يقال
يجب به لانه لا ينافي قولنا ويجب ايضا بغيره والمقصود ان الاعراض
الجسمانية كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها قوله وكل
محسوس فهو متكثر والمقصود ان كل جسم ممكن وكبرى
القياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم
كما سبق قوله وايضا فكل جسم وهذا برهان آخر على
ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعي فيحل جسما آخر
من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غير نوعه ان كان
فلكيا نوعه في شخصه هذا ان اخذت الجسم جنسا واما ان
اخذته نوعا محصلا على ما مرت الاشارة اليه فيحل لكل جسم
على الاطلاق جسما آخر من نوعه فمعنى لفظة الا من قوله الا

بيانه

باعتبار

الا باعتبار جسميته فافض بمعنى النفي في قوله او من غير نوعه
وتقدير الكلام ان كل جسم نوعي فيحل جسما آخر من نوعه لكن
او من نوعه باعتبار جسميته وهذه القضية صغرى البرهان
وكبراه ما مر وهي ان كل ما يجد مشاكلا له من نوعه فهو معلول قوله
فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول وهو الحاصل من الفصل
وتبين منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به اشارة واجب
الوجود لا يشارك يريد نفي التركيب بحسب المهية عن الواجب
فبين اولا انه لا يشارك شيئا في مهيته لان مهية ما سواه ليس بالوجود
بل انما يقتضي امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب هي الوجود
الواجب ثم احترز عن ان ينقض حكمه هذا بالوجود فيقال ان
الواجب من حيث هو وجود واجب يشارك الوجود الممكن في الوجود
فقال واما الوجود فليس بمهية شيء ولا جزء من مهية شيء بل طارد
على الاشياء التي لها مهية غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء
كونها في الخارج فهو امر عارض لها من حيث هي معقولة فاذن
واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي جنسيا
كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى
فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد
الاشتراك في امر ذاتي يكون اما بالفصول او بالاعراض اما عدم
الاشتراك فلا يكون الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل الشارح
على ذلك مختلة بما مر ذكره فلا وجه لايرادها والاشتغال بجوابها
وقوله ان الشيخ التزم في الهيات الشفاء انفصال وجود الواجب
عن سائر الوجودات بامر زائد اذ قال الوجود لا بشرط امر
مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات
الواجب فالجواب ان شرط العدم امر زائد في الاعتبار فقط
والشيخ لا ينفي الاعتبارات عن الواجب والشي لا يصير
باعتبار عدم شيء له مركبا وايضا الشي المتحقق في الخارج بذاته

شيئا من الاشياء في مهيته ذلك الشي لان كل مهية
لما سواه مقتضية لامكان الوجود واما الوجود
فليس بمهية لشيء ولا جزءا من مهية شيء اعني
الاشياء التي لها مهية لا يدخل الوجود في مفهومها
بل هو طارد عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئا
من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج الى
ان ينفصل عنها بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل
بذاته م

الى شيء غير ذاته انما يحتاج الى ذلك في انفصاله عن متحقق
آخر مثله قوله فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس وفصل
قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا
من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق والجواب
عنه ان المقصود ههنا انما كان نفي التركيب بحسب الماهية
عن واجب الوجود فنفي الحد المقتضي لذلك لكنه تبع فان كان
المقصود هو نفي التعريف الحدي فالجواب انك نقلت في المنطق
عن الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد
لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول وبعض البسائط
يوجد لها لوازم توصل الذهن تصورها الى حاق الملزومات
وتعريفها بها لا تقصر عن التعريف بالحدود فهذا ما ذكرته في
المنطق ولم يرد عليه شيئا وواجب الوجود ليس بمركب فلا حد
له واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره
العقل الى حقيقته بل لا وصول للعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف
له يقوم مقام الحد وهم وتنبيه وربما ظن ان معنى الموجود لا في موضوع
هذا سؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له وجوابه عنه بالتنبيه
على مفهوم العبارة وعبارته ظاهرة تنبيه الضد يقال عند
الجمهور وهو غني عن الشرح تنبيه الاول لا ند له ولا ضد له
الند المثل والنظير والباقي ظاهر اشارة الاول معقول الذات يريد
اثبات العلم لواجب الوجود فقال الاول معقول الذات لانه
غير مادي قائم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم
وقد مر تفسير القيوم بريء عن العلائق اي عن جميع انحاء
التعلق بالغير وعن العهد اي عن عدم الاحكام والضعف
والدرك وما يجري مجرى ذلك يقال في الامر عهدة اي لم يحكم
بعد وفي عقل فلان عهدة اي ضعف وعهدته على فلان
اي ما ادرك فيه من درك فاصلاحه عليه ومن المواد اي الهيولى •

الاولى وما بعدها من المواد الوجودية وعن المواد العقلية
كالمهيات وعن غيرها ما يجعل الذات بحال زائدة اي عن المشخصات
والعوارض التي يصير المعقول بها محسوسا او مخيلا او موهوما والباقي
ظاهر وقد احاله على ما بين في النمط الثالث تنبيه تامل كيف لم يحتج
المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على وجود
الخالق وبالنظر في احوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة
والحكماء الطبيعيون ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك
وبامتناع اتصال المحركات لا الى نهاية على وجود محرك اول غير
متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدإ اول واما الا
فيستدلون بالنظر في الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات
واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته
ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا
بعد واحد فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة
الاولى بانه اوثق واشرف وذلك لان اولى البراهين باعطاء
اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه
الذي هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه الذي
فربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان للمطلوب علة لم يعرف بها كما
تبين في علم البرهان ثم حصل المرتبتين المذكورتين في
قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى
يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد
اعني مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والانفس على
وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء بازاء الطريقين
ولما كانت طريقة قوم اصدق الوجهين وسمهم بالصديقين
فان الصديق هو ملازم الصدق والله سبحانه اعلم النمط الخامس
في الصنع والابداع وهم يريد بالصنع ايجاد شيء مسبوق بالعدم
على ما سنبينه فيما بعد وهم انه ليسبق الى الاوهام •

بياننا في ثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن النقصان
الى تامل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه
وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب
اوثق واشرف اي اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به
الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك
على سائر ما بعده في الوجود والى مثل هذا اشير
في الكتاب الالهي سنريهم آياتنا في الآفاق
وفي انفسهم اقول ان هذا حكم لقوم ثم يقول
اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اقول ان
هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به
لا عليه ٥ م

العامية ان تعلق الشئ الذي يسمونه مفعولا بالشئ الذي
يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي يسمي به العامة المفعول
مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع
وفعل وهذا اوجد وصنع وفعل وكل ذلك يرجع الى انه
قد حصل للشئ من شئ آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون
انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد
الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقد
البناء وقوام البناء وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشون ان يقولوا
لو جاز على الباري العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان
العالم عندهم انما احتاج الى الباري في ان اوجده اي اخرجه
من العدم الى العدم حتى كان بذلك فاعلا فاذ قد فعل
وحصل له الوجود عن العدم فكيف يحتاج بعد ذلك الى الوجود
عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر الى الباري
من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجود آخر
والباري ايضا كذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في كيفية
ذلك وفيما يجب ان نعتقد في هذا الجمهور يظنون ان
الشئ المفعول الى فاعله انما هو للمعنى المشترك بين معاني
الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول بعد
عدمه عن الفاعل اعني احداث الفاعل اياه فقط فاذا احدث
فقد استغنى عنه ان فني الفاعل بقي المفعول موجودا وانما
اهل التمييز منهم على ذلك سببان احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل
بعد وجوده يكون تحصيلا للحاصل وهو خلف الثاني ان الفعل
لو كان بعد حدوثه محتاجا الى الفاعل لكان محتاجا اليه في
وجوده واذن لكان الفاعل ايضا كذلك وليس فقوله انه قد تسبق
الى الاوهام العامية الى قوله بعد ما لم يكن اشارة الى تقرير
الوهم حسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون انه

اذا

اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوله البناء
اشارة الى نظر اهل التمييز منهم في ذلك واستدلالهم
بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح انما قال وقد يقولون
ولم يجعلوا الجوهر حال البقاء الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا
الى اعراض غير باقية فوجدها الفاعل كالعرض المسمى بالبقاء
عند من يثبته منهم او غيره من سائر الاعراض عند من لا يثبته
فهولاء وان لم يجعلوه محتاجا الى الفاعل في وجوده لكن
جعلوه محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج اليه في وجوده فاذن هم
غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم
فهم القائلون بذلك وقوله لان العالم عندهم انما احتاج
الى الباري الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل اشارة الى استدلالهم
الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان يفتقر الى الباري من
حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم
الثاني فيجب علينا ان نحلل معنى قولنا ما ذكر ان
الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان
من جهة انه مفعول او مصنوع او موجد اراد ان يحلل
المعنى المشترك بين هذه الالفاظ وهو قولنا موجود بعد
العدم بسبب شئ الى اجزائه البسيطة وينظر فيه اجميع
اجزائه معتبرة في الاحتياج ام بعضها معتبرة فيه فقط
والباقي مقارن لذلك البعض بالعرض ليعين المعنى المتعلق
بالفاعل اقول وانما استعمل لفظ المحدث بدل قوله موجود
بعد العدم بسبب شئ للتخفيف قوله فنقول اذا كان
شئ من الاشياء معدوما معناه ان نعبر عن معنى المحدث
بالمفعول سواء كان احدهما مقولا على الآخر مساويا حتى يكون
كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث

مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس
ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر ان المفعول
انما يكون اخص من المحدث اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة
معنى مخصص مساويا لمعنى المفعول واشار الى الزيادات فذكر
اولا المتحرك فان المحدث قد يكون حدوثه بتحرك من الفاعل
وقد لا يكون ثم المباشرة والآلة والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث
بالآلة من وجه وهو ظ ويقابله المحدث بالتولد من وجه
وذلك ان بعض المتكلمين يقولون بحدوث الحركة عن الجسم مثلا
حدوث بالتولد لان الجسم يحدث اولا اعتمادا ثم يتولد
من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون بحدوث الاعتماد عنه
حدوث المباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع وهما يتقابلان
من وجه والحدوث بهما ظ والمقصود بيان ان المفعول مثلا
لو كان مساويا للمحدث بالاختيار او بالتولد لكان اخص من
المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل
على كل احداث يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث
المطلق والحكماء يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع
فاستعمله الشيخ ههنا على انه مساو للاحداث واستعمل المحدث
على انه مساو للمفعول والذي يقابله يعني المحدث على انه مساو
للفاعل واشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص ليس
بمصيب وان كان هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات
ليست بداخلة في مفهوم الفعل واستدل عليه بان مفهوم
الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام
مقابل ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض ولكان
انضمام عين ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد
بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا البحث لغوي صرف

والمتكلمون يلتزمون كون الاول تكريرا وكون الثاني تناقضا ويصرحون
به فلا معنى لالزام ذلك عليهم قال والانصاف ان الحق معهم
لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة الاحراق ولا الماء فاعلا
للتبريد والمرجع في امثال هذه المباحث الى الادباء واذا
كان الامر كذلك صح ما قلناه اقول ليس هذا البحث خاصا
بلغة دون لغة ولذلك لم يقتنع الشيخ على احد الفاظ
الفعل والصنع والايجاد مع اختلاف دلالاتها في اللغة العربية
بل اوردها جميعا تنبيها على ان المقصود هو المعنى المشترك بينها
ولما كان الفعل منها كان دالا على ذلك المعنى مجردا والايجاد
والصنع كانهما اشتملا لاعتبار شيء آخر فوضع الفعل بازاء
ذلك المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم
ان نصوص التنزيل واهل اللغة بان الله فاعل يطابق هوطهم
انه تعالى فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة هو الفاعل
بالارادة فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو انهم
قالوا نحن نصطلح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم
سبيل وقول هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة اللغة
لان اللغة لا يقولون النار فاعل الاحراق ولا الماء فاعل
التبريد ليس بشيء والدليل عليه ما جاء في كلامهم توقوا
اول البرد وتلقوا آخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم
وقول الشاعر ٥ وعينان قال الله كونا فكانتا ٥ فعولان
بالالباب ما تفعل الخمر ٥ وامثال ذلك فانها اكثر من ان تحصى
وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان يقال فعل بغير ارادة
فان ادعى احد انه مجاز طلب عليه الدليل مع ان دعوى المجاز
تقتضي تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام
عن التناقض على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شيء ما فقط

وهذا يدل على ما ذهب اليه قوله فاذا كان مفهوم الفعل لما ذكر انه اصطلح ههنا على ان معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم عن سلب ما سواء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضر في مقصوده شرع في تحرير ذلك المعنى وذكر انه يشتمل على ثلثة اشيا وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بين ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شيء وان كون الوجود بعد العدم ايضا ليس متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات يلحقها اوصاف يجب لحوقها لها لذواتها لا لشيء آخر فيبقى ان يكون المتعلق بالفاعل هو الوجود وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذن هو اما وجود شيء ليس بواجب واما وجود شيء مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني وسيبين في الفصل التالي لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات انما هو وقد ذكر الفاضل الشارح ان البحث ههنا يجب اما لتعيين الشيء المحتاج الى الفاعل او لتعيين سبب الاحتياج وكلام الشيخ محمل ومحتمل لهما الا ان حمله على الاول اولى وقال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث وهو ظ لان الحدوث كيفية للوجود متاخر عنه وهو متاخر عن الايجاد المتاخر عن الاحتياج الى الفاعل المتاخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة للاحتياج لتاخر عن نفسه بهذه المراتب اقول هذه فائدة افادها ولكنها غير متعلقة بالمتن والآن لنفسر ... يريد ان يبين ان الوجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل المتقدم هو لكونه ممكنا لذاته واجبا بغيره متعلق بالغير ام لكونه محدثا مسبوقا

بالعدم

بالعدم فان بذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر اولا ان الاول من هذين المعنيين اعم من الثاني وذلك لان الممكن الموجود وهو الواجب بغيره يمكن ان ينقسم الى المسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتا ما والى غير مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره دائما فالواجب بالغير يشمل هذين القسمين من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير وهذه جعلها صغرى قياس وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الآخر يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص بعده وبسببه وبيان ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم وقد يمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ولما ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان التعلق للواجب بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه يعني بسبب الوجوب بالغير ثم اكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا بغيره بل كان واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان اذن ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر اي بسبب كونه واجبا بالغير واذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما لا في حال حدوثه فقط بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق للمفعول كائن دائما بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا كون المفعول مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه

الا ان يمنع شئ من خارج المفهوم كالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم

فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن علة فهذا تقرير
ما في الكتاب واعترض الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه
تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة وذلك لانه
اطنب في الفصل السالف في ان المفتقر الى الفاعل هو وجود
الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في
ان علة الحاجة الحدوث ام لا والدائم هل يفتقر الى موثر ام لا وهما
هو محل الخلاف ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم
وغير الدائم ليس الا ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى الموثر
والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب اقول اما قوله
لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الحادث الى الفاعل
اذ لا خلاف فيه فلا يصح لان منشا الخلاف هو ان المفعول
فاي شي يتعلق بفاعله فذهب الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده
سواء كان المتعلق به حادثا او غير حادث وذهب الجمهور الى انه
يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر
النمط واعترف به هذا الفاضل فكان من الواجب ان يحقق
الحق في ذلك فحقق في الفصل السالف انه يتعلق به في وجوده
ثم انه احتاج الى بيان ان السبب لتعلق هذا الوجود بالفاعل
ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك
ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود او في وقت حدوثه
فقط فان مطلوبه يتم بذلك فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه
بالتكملة ولما ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر
ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم يتعلق
بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا مط الشيخ اما البحث عن
علة الحاجة هو الامكان ام الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضع
لان علة الحاجة لو كان هو الحدوث وكان المحدث محتاجا في

جميع

جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا نقصان كما صرح به في آخر
الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق
بالفاعل لم يكن بنافع فكذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله
انه لم يبين ان الدائم هل يفتقر الى موثر ام لا فليس بشي ايضا لانه بين
ان الواجب بالغير لا ينافي الدائم فان علة التعلق بالغير هو
الوجوب بالغير فان الدائم ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا
والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا ثم فاك والتحقيق
ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين جوزوا
ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم
نفوا القول بالعلة والمعلول لا بهذا الدليل بل بما دل على وجوب
كون الموثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على
ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن حصل الاتفاق
على ان كون الشي ازليا ينافي افتقاره الى القادر المختار ولا ينافي افتقاره
الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه
المسئلة اقول هذا صلح عن غير تراضي الخصمين وذلك لان
المتكلمين باسرهم صرحوا لكنهم بالاستدلال على وجوب كون
العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا
او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث وان
محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما
وهو بط بما ذكر اولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول
بالاختيار بل هو الاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة
والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتي الاحوال
من المعتزلة قائلون بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل
اعني الاشاعرة يثبتون مع المبداء قدماء ثمانية سموها قايم صفات
الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته لتسعة وبين ان يجعلوها

معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا شي ان احترزوا من
التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير
متفقين على القول بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول
بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل
ان يصدر الاعن فاعل ازلي تام في الفاعلية وان الفاعل الازلي
التام في الفاعلية يستحيل ان يصدر الاعنه على ازلي تام
في الفاعلية وان الفاعل الازلي التام في الفاعلية يكون فعله غير ازلي
ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا اسندوا الى فاعل ازلي تام في
الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدا
الاول عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي
هو فعله ازليا وذلك في علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه
ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة
في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات
ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية على ما سيجي
بيانه تنبيه الحادث بعد ما لم يكن له قبل لا محالة نريد بيان ان كل
حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات فيتصل اتصال المقادير
اعني الزمان الا انه لم يتعرض لتسميته في هذا الموضع بعد وبيانه
ان الحادث بعد ما لم يكن يكون بعديته هذه مضافة الى قبلية
فقد زالت فلم قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد على
الاثنين وامثالها التي يوجد القبل والبعد منهما معا بل قبلية
عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية هي نفس العدم لان
العدم كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل
لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك شي اخر يتجدد ويتصرم
فهو غير قار الذات وهو متصل في ذاته اذ من الجائز ان يفرض متحرك
يقطع مسافة فيكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته

كل حادث مسبوق بعدمه

فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة
وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة
لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة
اتصال المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات وقد
تبين في النمط الاول ان مثل هذا المتصل لا يتالف من اجزاء لا تتجزى
فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل
اتصال المقادير وهو المطلوب فهذا ما في الكتاب اعلم ان الزمان
ظاهر الانية خفي الماهية والشيخ قد نبه على انيته في هذا الفصل
وسينبه في الفصل الذي يليه الى ماهيته ولذلك وسم احد
الفصلين بالتنبيه والاخر بالاشارة وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات
وانما اورده هاهنا لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من
الكتاب واعلم انه انما نبه هاهنا على وجود الزمان قبل كل حادث
بوجود القبلية والبعدية الخاصتين به فانه هو الشي الذي يلحقه
لذاته القبلية والبعدية اللتان لا يوجدان معا وذلك لان الشي
قد يكون قبل شي اخر قبلية بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه
في زمان هو قبل زمان ذلك الاخر فالقبلية والبعدية للشيئين
بسبب الزمان واما للزمان فليس بسبب شي اخر بل لذاته
المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين يدل على وجود
الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما لا يمكن
الا مع تصور الزمان وتمييزهما عن سائر اقسام القبلية والبعدية
بانهما اللتان لا يوجدان معا ليس ايضا بتمييز حقيقي لانه يجري
مجراهما في جميع معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروف
الانية لم يلتفت الى ذلك والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان
اضافتان لا يوجدان الا في العقول لان الجزئين من الزمان
اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا فكيف يوجد

الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل للشيء يدل على وجود
معروضهما الذي هو الزمان مع ذلك الشيء ولذلك استدل
الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه واذ قد تقرر
هذه المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بان هذه
القبليات لو كانت موجودة في الخارج لكانت القبلية الواحدة
قبل موجود آخر بقبلية اخرى ويتسلسل وذلك لان الزمان هو
الموجود في الخارج الذي يلحقه القبلية لذاته ويلحق ما سواه مما يقع
فيه نسبة في العقل اما نفس القبلية فليس هو من الموجودات المختصة
بزمان دون زمان لانها امر اعتباري فيصح تعقلها في جميع الازمنة
وان اخذ من حيث تقع في زمان معين كان حكمه حكم سائر
الموجودات في لحوق قبلية اخرى يعتبرها الذهن به ولا يتسلسل
ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني ويندفع ايضا اعتراضه
بانهما اضافيان فيجب ان يوجدا معا وقد قيل انهما لا يوجدان
معا وذلك لانهما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما
معا في العقل ولا يجب ان يوجدا معا في الخارج ويندفع ايضا
اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية للزم اتصاف
المعدوم بالوجود وذلك لان العدم المقيد بشيء ما يكون معقولا
بسبب ذلك الشيء ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث
هو معقول ثم اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء
الزمان على بعض هو هذا السبق المذكور في عدم الحادث
ووجوده بعينه فيلزم من قولكم هذا ان يكون للزمان زمان
آخر ولم يستغن القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ليس
بمفيد لوجهين الاول ان اجزاء الزمان ان كانت متفقة في
الماهية استحال تخصص بعضها بالتقدم دون البعض الآخر
وان لم يكن كان انفصال كل جزء عن الآخر بماهيته فيكون الزمان

غير

غير متصل بذاته بل هو كما من آنات التالي مجموع وجود قبلية
وبعدية لا يوجدان معا في جزئين من الزمان من غير زمان
يغايرهما يقتضي مجموعه كون العدم قبل وجود الحادث
من غير زمان يغايرهما قال وايضا ان قيل في الفرق ان القول
بالقبلية والبعدية يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان
مسبوقا بجزء آخر ولا يمكن مع القول بحدوث هو اول الحادثات
لانه ينافي الاشارة الى ما هو قبل اول الحوادث اجيب
بان معنى قولنا اليوم متاخر عن امس ليس انه لم يوجد
معه لان اليوم لم يوجد ايضا مع الغد وان سلمنا انه
معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية اضافية
عارضة لهما مغايرة لذاتيهما فكان المعقول منه ان اليوم
ما حصل في الزمان الذي حصل فيه الامس وح يعود الكلام وان
لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين
كان امس فلفظة حين مشعر بمضي زمان وذلك يقتضي ايضا ان
يكون للزمان زمان آخر قال والقول بمعية الزمان للحركة
ايضا يقتضي مثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان
آخر والجواب ان الزمان ليس له مهيته غير اتصال لا انقضاء
والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فليس له
اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تاخر قبل التجزية ثم اذا فرض
له اجزاء فالتقدم والتاخر ليسا بعارضين لعروضها ان الاجزاء يصير
الاجزاء بسببهما متقدما ومتاخرا بل تصور عدم الاستقرار الذي
هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم
الاستقرار لا لشيء آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتاخر
الذاتيين واما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار فانها عند عدم
الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتاخرا بتصور عروضهما له

وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتاخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم وامس لم يحتج الى ان نقول اليوم متاخر عن امس لانه بنفسه مفهوم منهما اشتمل على معنى هذا التاخر اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما واما المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان اعني معية شيئين يقعان في زمان واحد لان الاول يقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان هي متى ذلك الشيء والاخرى تقتضي نسبتين لشيئين اشتركا في منسوب اليه واحد بالعدد وهو زمان ولذلك لا يحتاج في الاولى الى زمان تغاير الموصوفين بالمعية ويحتاج في الثانية اليه اشارة ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا لذي قوة تغير حال اعني الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة ومتحرك اعني بتغير ومتغير لا سيما ما يمكن ان يزيد بيان مهية الزمان وتعين ان التجدد والتصرم الذين بنيه على وجودهما في الفصل المتقدم لا يمكن ان يوجد الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا لشيء يصح منه التغير وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق الوجود بتغير هو عرض ومتغير هو جسم محل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور في الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان فكل زمان له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا لا الى اول والحركات المستقيمة لا يمكن ان يتصل لا الى اول لوجوب تناهي الامتدادات ولما سياتي في النمط السادس فاذن الزمان يتعلق بحركة يمكن ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال

يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل فالزمان كم يقدر التغير اعني الحركة وهذه مهيته وعند تبينها صرح بتسميته فقال وهذا هو الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان وذلك لان للحركة كمية من جهة المسافة فان الحركة يزيد بزيادة المسافة وينقص بنقصانها وكمية من جهة الزمان لان الحركة يزيد بزيادة الزمان وينقص بنقصانه وللمسافة اجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدما وضعيا يوجد المتقدم والمتاخر مجتمعين في الوجود والحركة تجري بتجزية المسافة ويصير بعضها متقدمة وبعضها متاخرة بازاء تقدم اجزاء المسافة وتاخرها الا ان المتقدم والمتاخر منهما لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتاخر من المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة المتقدم والمتاخر اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره هاهنا وقد ورد في الشفاء بهذه العبارة وانت تعلم ان الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم ومتاخر وانما يوجد منها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتاخر منها ما يكون في المتاخر من المسافة لكنه يتبع ذلك ان المتقدم للحركة لا يوجد مع المتاخر كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة معا فيكون للمتقدم والمتاخر في الحركة خاصية يلحقهما من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتاخر فيكون للحركة عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتاخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد او المقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتاخر لا بالزمان بل في المسافة والا لكان البيان تحديدا بالدور وهذه عبارته وغرضه بيان هذا التحديد الذي ذكره القدماء وغرضي من ايراده هذه النكتة الاخيرة

كل حادث مسبوق بمادة

اشارة كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه. يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود او ممكن الوجود والاول مح فالثاني حق فاذن له امكان وجود قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون المح غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير المح مقدورا عليه كونه ممكنا في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون لشيء بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا اخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شيء آخر فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا ومادة بالقياس اليه ان كان صورة فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض واما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن

ان

ان يكون ابيض او يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان تصير موجودة بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها هو محلها واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده ولا يخ اما ان يكون ذلك الشيء مما يوجد في موضوع او مادة او مع مادة كما يقال البياض يمكن ان يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حاملا وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه ولكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض غير عارض لشيء هف ولما تبين ان يكون مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة تكون اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا توجد مع المواد وان لم تكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء تكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه الموجودات في موادها بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب وتزول عنها مع خروج الموجودات من القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة في انفسها فهي امور لا زمة لها تعقل عند تجريدها من الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع اللاحقان الموصوف بالوجوب

لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن
ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان مهيات كثيرة مختلفة
هي موجودات العالم باسرها وهذه الاختلافات احوال الموصوفات
في انفسها فهذا ما اردت تحقيقه في هذا الموضع لتزول الاشكالات
التي يورد ههنا وظهر منه ان قول الفاضل الشارح الشي قبل
وجوده نفي صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضته
ذلك بانه موصوف ح بانه مقدور للقادر وذلك يقتضي تمييزه
ثم معارضته للمعارضة بالممتنعات للتميز عن الممكنات مع كونها
نفيا صرفا خبط تقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية
والامور الخارجية واما قوله لو كان الامكان موجودا لكان
واجبا او ممكنا والاول مح لكونه وصفا للغير والثاني مح لانه
يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان فالجواب عنه ان
الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشي خارجي فمن حيث
تعلقه بالشي الخارجي ليس موجود في الخارج هو امكان بل هو امكان
وجود في الخارج ولتعلقه بذلك الشي يدل على وجود ذلك الشي
في الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود
في الخارج له امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار
كما في القدم لا يقال وجود شي في العقل دون الخارج جهل لان
الجهل هو وجود صورة في الذهن على انها صورة لوجود خارجي
مع عدم المطابقة والاعتبارات العقلية لا توجد في العقل
على انها صورة شي في الخارج بل على انها احكام موجودات في
الخارج واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث هي
احكام بل يكون موجودة من حيث هي محكوم عليها واما قوله
امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث قبل
وجوده ممتنع ان يكون محلا لشي ولا يجوز ان يكون حالا في غيره •

لان نعت الشي لا يكون حاصلا في غيره فالجواب ان امكان
الشي قبل وجوده حال في موضوعه فان معناه كون ذلك
الشي في موضوعه بالقوة وهي صفة للموضوع من حيث هو فيه
وصفة للشي من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول
يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة
لمضاف اليه ولما لم يكن وجود مثل هذا الشي الا في غيره لم يمتنع
ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير واما قوله لما كان الامكان
صفة اضافية مستدعية لوجود المتضايفين فهي ايضا تتحقق
بعد ثبوت المهية والوجود ويلزم تقدم الوجود على الامكان
فالجواب انه من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت
المتضايفين ولكن يكون ثبوتهما في العقل ولا يجب من ذلك تقدمهما
عليه في الخارج لكنه من حيث تعلقه بموضوعه الثابتين في
العقل امر وجودي في الخارج يستدعي لا محالة موضوعا موجودا
في الخارج كما مضى في القدم بعينه واما قوله الحكم بكون الامكان
متعلقا بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة
والهيولى فانها ممكنة مع انها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب
عنه ما مر من الفرق بين الامكانين عند تعلقهما في الخارج وان
امكان مثل هذه الاشياء صفة لمهياتها المجردة عن الوجود والعدم
في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع والامكان بهذا
الاعتبار كعرض في موضوع وهو ايضا صفة لوجوداتها ويكون
بهذا الاعتبار كاضافة لمضاف اليه واما قوله لو قبل الشي الحدوث
الا اذا صار وجوده اولى ولا يصير اولى الا اذا كان لدما دة
قلنا المقدمتان ممنوعتان اما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت
حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث
الحادث ويتسلسل دفعة ولو حصلت قبل الحدوث فوجب

الحادث موقوف اما على وجودها او على عدمها والاول يقتضي
وجود الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث
قبلها كما اقتضى واما الكبرى فلما مر والجواب عنه ان الشي
لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية
وانما يحدث مع تحقق وجوبه غير متاخر عنه ولا متقدم عليه
ووجوبه انما يتحقق بان يتم استعداد مادته او موضوعه لقبوله
وذلك لا يتم لشرايط يستجمعها الحركة المتصلة التي لا اول لها الموجودة
في الجسم الابداعي على ما يشتمل العلم الالهي على بيانه تنبيه
الشي قد يكون بعد الشي من وجوه كثيرة مثل البعدية ه يريد اثبات
الحدوث الذاتي للممكنات ولما كان تحقق الحدوث الذاتي مبنيا
على تحقق التاخر الذاتي لان الحدوث كون وجود الشي متاخرا
عن لا وجوده وينقسم الى زماني وذاتي لانقسام التاخر اليهما قدم
الشيخ تحقيق معنى التاخر الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي اعلم
ان تاخر الشي عن غيره يقال لخمسة معان على ما حقق في القبلية
احدها بالزمان والثاني بالمرتبة او بالوضع الذي يكون التاخر
المكاني صنفا منه والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس
بالمعلولية والاخيران يشتركان في معنى واحد وهو التاخر
بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشي محتاجا الى آخر في
تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجا الى ذلك الشي فالمحتاج هو المتاخر
بالذات ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده
يفيد وجود المحتاج او لا يكون المحتاج بالاعتبار الاول متاخر
بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار
الثاني متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط
بالقياس الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية
في الزمان ويرتفع كل واحد مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع

المعلول

المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير انعكاس
والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس
فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر اما المتاخر فلا يمكن
ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك تاخر بالطبع
ويخص التاخر بالمعلولية باسم التاخر بالذات والشيخ استعملها
في قاطيغورياس الشفاء كذلك وذلك انه قال عند ذكر المتقدم
بالعلية وان كان يقال بالمتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية
والذات اما في هذا الكتاب فقد سمى المشترك تاخرا بالذات
والدليل على انه مثل له بحركة المفتاح واليد وهو تاخر بالمعلولية
الذي هو احد قسميه ثم اطلق اسم التاخر بالذات صريحا على القسم
الآخر وهو تاخر ما للشي بحسب غيره عما له بحسب ذاته وهو تاخر
بحسب الطبع لا بالمعلولية وهذا التاخر اعني الذاتي بالمعنى
المشترك هو تاخر حقيقي وما سواه فليس بحقيقي لان المتاخر
بالزمان او بالرتبة او بالوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض
متقدما وهو هو لان المقتضي لتاخره هو ذاته لا غيره ولهذا خصه
الشيخ بانه الذي يكون في استحقاق الوجود واعلم ان المتاخر
بالمعلولية يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية والمتاخر
بالطبع لا يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بل يمكن ان لا
ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالامكان العام
الشامل للوجوب واللاوجوب وهو قوله وان لم يمتنع ان يكون
في الزمان معا قبليته وذلك اذا كان وجود هذا عن الآخر
ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا وهو بان
التاخر بالذات ينقسم في بعض اقسامه ومعناه ان التاخر
يكون اذا كان وجود هذا نعني المتاخر كالمعلول مثلا عن
آخر يعني المتقدم كالعلة اذا كان وجود المتقدم ليس عن

> يكون
> والآخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول
> واما الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك
> الآخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه
> وليس وصل الى ذلك الا مارا على الآخر ه م

المتأخر فما استحق المتأخر الوجود الا والمتقدم حصل له الوجود
ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم فليس
توسط المتأخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا
عن المتأخر وليس يصل الى المتقدم من تلك العلة الا مارا على المتقدم
وذهب الفاضل الشارح الى ان المراد ان العلة متوسطة بين ذات
المعلول ووجوده والمعلول ليس بمتوسط بين ذات العلة ووجودها
قلت ولا ارى هذا التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب قوله وهذا
مثل ما يقول حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح وهذا
ايراد المثال للمتقدم الذاتي ومعناه واضح واعترض الفاضل الشارح
على التقدم بالعلية فقال ان كان المراد من تقدم العلة على
المعلول كونها موثرة فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول
هو ان المؤثر في الشيء مؤثر فيه وهذا تكرار خال عن الفائدة وان كان
المراد شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره وجعل قول الشيخ الوجود
لا يصل الى المعلول الا مارا على العلة بيانا لذلك ونسبه الى المجاز
وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا آخر غيره ونسبه الى الركاكة
واقول تقدم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود
في الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من البيانات تعريفه
ولا اثباته بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم
الذاتي فان الجمهور يظنون ان وجود التقدم الزماني شرط في
وجود هذا التقدم قوله ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون
للشيء باعتبار ذاته مخليا عن غيره لما فرغ عن بيان معنى التأخر
الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره
ان حال الشيء الذي يكون بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره انما
يكون قبل ما يحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشيء
بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال

التي يكون بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي
ارتفاع الحال التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات
لو انفرد عن الغير لا يستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب
العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له
باعتبار وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما
مغايران له وهذه الحالة اعني التجرد عن الاعتبارات لا يكون
الا في العقل فالحال التي له متجردا عن الغير اما العدم واما ان
لا يكون له وجود ولا عدم واما وجوده فهو حال له بحسب الغير
فاذن وجوده مسبوق اما بعدم او بلا وجود وهذا هو الحدوث
الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود من
ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود فانه يستحق اللاوجود هو
الممتنع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود ولا بالعدم
او باللاوجود ثم قال ففي قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد
او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد
اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم
او اللاوجود والا لكان ممتنعا لا ممكنا وان اراد به اعتبار ذاته
مع عدم علته فلا يكون الانفراد انفرادا والجواب عنه ان الماهية
المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت
باعتبار العقل لا يخلو من ان تعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه
او لا يعتبر مع احدهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن
بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير
لم يكن اصلا فاذن انفرادها هي لا كونها وهذا معنى استحقاق
العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن
الوجود والعدم فقط ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ
او لا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه

انه يثبت له ان لا يكون له الوجود بل هو من حيث بمعنى السبب فان الفعل لا يعطف على الاسم وتقدير الكلام كل موجود عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انفردت مهيته وتقرير النتيجة ان تجرد تلك المهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات

تنبيه وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحالة التي بها يكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايضا من امور محتاج الى ان يكون من خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة ه يريد ان ينبه على ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة لجميع ما يحتاج اليه في عليته بالفعل كما مضى ثم اشار الى بعض تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج عنها والاول كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور فان هاتين الحركتين لا يحصل موجودة الا بارادة وكذلك الحالة التي للنفس النباتية التي يصير بها علة لحركة غير طبيعية ولا ارادية والحالة التي يكون للعلل التي فوق هذه العلل وقوله او غير ذلك اشارة الى القسم الثاني اعني ما يخرج عن ذات العلة مما له مدخل في تتميم عليتها بالفعل فقد ذكر منه ستة اصناف يمكن ان يشتمل عليها قسمة وهو ان يقال تلك الامور اما وجودية واما عدمية والوجودية يكون اما شيئا ينضاف الى العلة ليتمكن من العلية او شيئا لا ينضاف اليها والاول اما شيء يتوسط بينها وبين معلولها كالآلة واما شيء لا يتوسط واما ذات ينضاف اليها كالمعاون او وصف لها كالداعي والشيء الذي لا ينضاف اليها اما محل لفعلها كالمادة واما ليس محل لفعلها كالزمان والعدمية كزوال المانع قوله في الوقت حاجة الآدمي الى الصيف اي حاجة متخذ الاديم وهو منسوب الى جمع الاديم الادم يجمع على آدم كافيق يجمع على افق وهو الجلد الذي لم يتم دباغته ويجمع ايضا على أدمة كرغيف وارغفة والمنسوب اليه اما ادمي بفتح الالف والدال او آدمي بمد الالف وكسر الدال والزمان ههنا شرط وجودي لجودة الصنعة لا في كون العلة علة بالفعل والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة والدجن في قوله حاجة الغسال الى زوال الدجن وهو الباس الغيم السماء وهو ضد الصحو وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح بانه قيد عدمي والعدم لا يكون جزءا من العلة الموجودة والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء العلة بل ذكر انها مما له مدخل في تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل ولا شك ان العلة مع ما يمنعه عن التاثير لا يكون علة بالفعل واعلم ان الامر العدمي ليس عدما صرفا بل هو عدم مقيد كبشيء وهو من حيث هو كذلك له حظ ثابت في العقل فيصح ان يكون علة لما هو مثله كما يقال عدم العلة علة العدم ويصح ان يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الاطلاق ويصير جزءا من المفهوم من علته التامة اذا كان ذلك المفهوم مركبا في العقل

قوله وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل كان ذاتها موجودا لا على تلك الحالة او لم يكن موجودا اصلا ه لما ذكر الامور التي بها علية العلة وهي ما يتعلق وجود المعلول بجملتها ذكر ان عدم المعلول يتعلق بعدم شيء من تلك الجملة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة في العلية بالفعل وحدها واما عدم ذات العلة مطلقا قوله فاذا لم يكن شيء معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة ه اي فاذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن هو لذاته علة تامة بل محتاجا الى حالة من

امتناع تخلف المعلول عن العلة

الاحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة
فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف الا عليها
وان لم يوجد وجب عدمه لانه توقف على شي لم يوجد واي الامرين
فرض ابدا او وقتا ما دون وقت كان ما بازائه مثله قوله واذا جاز
ان يكون شي متشابه الحال في كل شي وله معلول لم يبعد ان يجب
عنه سرمدا ه اي اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها
ولا آخر وهي متشابه الحال في كل شي لا يتجدد لها حال ولا يزول
عنها حال ولها معلول لم يبعد ان يجب عنها دائما وانما قال
لم يبعد ولم كان من الواجب ان يقول وجب ان يجب عنه
سرمدا لان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون
وجود معلول دائم الوجود وايضا القطع بوجود علة هكذا شانها
مبني على ان العلة الاولى يمتنع ان يكون لها صفة او حال يجوز
ان يتغير وذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر
ههنا على الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما عبر عن الدوام ههنا
بالسرمد لان الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة
التي يكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد الوجود فقد وقع
على اطلاق الدهر على النسبة التي يكون للمتغيرات الى الامور الثابتة
والسرمد على النسبة التي يكون للامور الثابتة بعضها الى بعض وما
الى ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا فان لم يطلق
لفظ المفعول عليه بسبب ان لم يتقدم عليه عدم بالزمان
فلا مضايقة في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى فليس فظهر من
ذلك ان المفعول اعم من المحدث تنبيه الابداع هو ان يكون من
الشيء ه هذا تفسير لفظ الابداع بحسب الاصطلاح القريب
من استعمال الجمهور قوله وما يتقدم عليه تقدم زماني لم يستغن
عن متوسط ه وهذا تذكار لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم

وجود لغيره متعلق به فقط دون
متوسط من مادة او آلة
او زمان ه م

فهو

فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو ان كل
ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدمه ويتبين من انضياف
تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشي وجود لغيره
من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا ظهر ان الصنع
والابداع يتقابلان على ما استعملها في صدر النمط قوله والابداع اعلى
رتبة من التكوين والاحداث ه التكوين ان يكون من الشي وجود
مادي والاحداث هو ان يكون من الشي وجود زماني وكل واحد
منها تقابل الابداع من وجه والابداع اقدم منها لان المادة لا يمكن
ان يحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لكونهما
مسبوقين بمادة اخرى وزمان آخر فاذن التكوين والاحداث
مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى
رتبة منهما وليس في هذا البيان موضع خطابة كما ذهب اليه
الفاضل الشارح تنبيه واشارة كل شي لم يكن ثم كان فبين في العقل
الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى لشي بسبب وان كان
قد يمكن للعقل ان يذهل عن هذا البين ويفزع الى ضروب لخص من البيان
ه المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن يفتقر في ترجح احد طرفي
وجوده وعدمه على الآخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا حكم
اولي وان كان قد يمكن للعقل ان يذهل عنه ويفزع الى ضروب ه
من البيان كما يفزع الى التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين اللتين
لا يمكن ان يترجح احديهما على الاخرى من غير شي آخر ينضاف اليها
والى غير ذلك مما يجري مجراه ويذكره في هذا الموضع ثم ان صدور
الممكن المعلول مع ذلك الترجيح عن تلك العلة اما ان يكون
واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنعا مع
فرض وقوعه فان كان ممكنا عاد الكلام في سبب طلب ترجحه
جدعا اي جديدا وحدثا ولا يقف بل يؤدي الى الافتقار بعد كل

وهنا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشي اما ان
يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل
هو بعد في حد الامكان عنه اذ لو وجد للامتناع
عنه فعود الحال في طلب سبب الترجيح جدعا
ولا نقف فالحق انه يجب عنه ه م

سبب الى سبب اخلا الى نهاية ويلزم منه ايضا ان لا يكون
ما فرض سببا سببا وهو مح فاذن صدور المعلول مع الترجيح
عن السبب الاول واجب وهو المط وظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب
صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول وايضا ان العلة الاولى
كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة في عليتها وانما وسم الفصل
بالتنبيه والاشارة معا لاشتماله على حكم اولي وهو احتياج
الممكن في وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم ينازع
فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب في سببيته
واجبا وهذا انما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل
المختار انما يصدر عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب
تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها آ غير مفهوم ان علة ما
بحيث يجب عنها ب واذا كان الواحد يجب عنها شيآن فمن
حيثيتين ير يد بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث
هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريب من
الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس
اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم
كون الشيء بحيث يجب آ غير مفهوم بحيث يجب عنه ب اى عليته
لاحدهما غير عليته للآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير
حقيقتيهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيآن او شيء
هو موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا هذا خلف
فهذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال
وذلك الشيآن اما ان يكون من مقومات ذلك الشيء الواحد
او من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يقف
فهما اذن من مقوماته وفي بعض النسخ زيادة او بالتفريق
بعد قوله فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه والمراد منه

الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان
تكونا من مقوماته او من لوازمه فان فرضنا
من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي
الى حيثيتين من مقومات العلة
مختلفتي المفهوم اما الماهية
واما لانه موجود
واما بالتفريق
وكل ذلك يلزم عند اثنان معا ليس
احدهما متوسط
فهو منقسم
الحقيقة

ان يكون احدهما من مقوماته والآخر من لوازمه وح لا يكون
حيثية استلزام ذلك اللازم هي بعينها حيثية استلزام ذلك
المقوم فيلزم ان يكون مبدا حيثية الاستلزام غير خارج عن
ذاته والا يعاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم
منه تركب اما في مهية ذلك الشيء او لانه موجود بعد كونه شيئا
ما او بعد وجوده بتفريق له والاول كما في الجسم بحسب مهيته
المنقسمة الى مادة وصورة والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر
الذي يلزم عند وجوده لسبب يغاير مهيته ووجوده والثالث
كما في الشيء المنقسم الى اجزائه وجزئياته فاذن كل ما يلزم عنه اثنان
معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم واشترط ان لا يكون احدهما
بتوسط لان الاشياء الكثيرة يمكن ان يصدر عن الواحد الحقيقي
ولكن البعض بتوسط البعض وانما قال فهو منقسم الحقيقة ولم يقل
منقسم المهية لان المهية قد يكون بسيطة والتكثر يلزمها اما للوجود
او لما يعرض بعد الوجود كما مر وعارض الفاضل الشارح بان الواحد
قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل ليس بحجر ولا شجر ويقبل
اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك في ان مفهومات سلب
تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء
مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب
عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب
عنه ان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء
للشيء امور لا يتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فانها لا يلزم
الشيء الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي وجود اشياء فوق
واحدة يتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات
مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال
وبيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه

جود

ذلكه

ولا يكفى فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر
الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى
قابل وشئ لو وجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد
والحركة تفتقر الى اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد
من حيث سيفصل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال
لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشئ عن الشئ امر يكفى فى تحققه
فرض شئ واحد هو العلة والا لامتنع استناد جميع المعلولات
الى مبدا واحد لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق
شئ يصدر عنه وشئ صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين
احدهما امر اضافى يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان
معا وليس كلامنا فيه والثانى كون العلة بحيث يصدر عنه
المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعنى ثم على الاضافة العارضة
لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك
الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها
وقد يكون حالة يعرض لها علة لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما
اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا
ويلزم منه التكثر فى ذات العلة كما مر اوهام وتنبيهات
قال قوم ان هذا الشئ المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك
اذا تذكرت ما قيل لك فى شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا
وتلوت قوله تع لا احب الآفلين فان الهوى فى حضيرة الامكان
افول ما ه يريد بيان مذاهب الناس فى وجوب اعيان الموجودات
وامكانها وقدمها وحدوثها وان يبنه على ما هو الحق عنده منها فان ولـ
اختلاف فهم فى الشئ الغنى عن المؤثر الذى هو موجود لنفسه واجب
لذاته هو واحد ام اكثر من واحد والقائلون بانه اكثر من واحد افترقوا
الى قائلين بان هذه الموجودات المحسوسة والى قائلين بانه غير ذلك والفرقة

الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب باشكالها وهيآتها وصورها
والعناصر بكلياتها واجبة قديمة وان الممكن الحادث فى العالم هو الحركات
والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم بتذكير ما مر من شرط
واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج فى قوامه الى شئ وغير منقسم
بحسب الحد والمهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية الى
اجزاء والى جزئيات ولا الى مهية ووجود وان جميع ما هو موصوف لشئ
من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة
بذلك مبادى بانفسها غنية عن غيرها بقوله تع لا احب الآفلين فى قصة
ابرهيم عليه حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب لافولها فان
الامكان افول ما واما الفرقة الثانية القائلة بان هذه المحسوسات
ليست بواجبة فقد افترقوا الى قائلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها
واجبة والى قائلين بانها ليست بواجبة واما القائلون بانها واجبة
فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصورة كثير من القدماء
ومنهم من ذهب الى انها اجزاء هى اجسام اما متفقة بالنوع مختلفة
بالاشكال وهم اصحاب ذيمقراطيس واما مختلفة بالنوع وهم
اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ماء او بخار
او هواء او غير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كاينة من تلك المادة
حادثة معلولة واثبتوا علة مغايرة لها واجبة اما واحدة او فوق واحدة
اما القائلون بانها فوق واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع
من قال بالاجزاء او بالعنصر الواحد واما القائلون بانها فوق واحدة
فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزاء او بالعنصر
الواحد واما القائلون بانها فوق واحدة فهم من جملة القائلين بالهيولى
المجردة وهم الحرنانيون بالهيولى المجردة قالوا بان المبادى خمسة هيولى وزمان
وخلاء ونفس واله واما القائلون بان المادة ليست بواجبة وان
الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود لصنفين خير

وبشر يعبرون عنهما تارة بيزدان واهرمن وتارة بالنور والظلمة
والشيخ رد عليهم بتذكير البرهان على ان واجب الوجود واحد
ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشيء عنه ثم ابتدا واراد
وجود شيء عنه ولولا هذا الكتاب احوالا متجددة من اصناف شتى
في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل و
مكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلية محصورة في الوجود فالحوادث
مع وان لم يكن كلية حاصرة لاحادها. لما فرغ عن ذكر اقوال القائلين بان
الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال القائلين بانه واحد وبعد اتفاقهم
على ذلك افترقوا فرقتين ذهبت احديهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم
سبقا زمانيا وهم المتكلمون وكثير من سائر المليين والثانية الى ان
بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم الا بالذات وهم جمهور الحكماء فقالت
الفرقة الاولى ان واجب الوجود لم يزل غير موجد لشيء ثم ابتدا واوجد
العالم بارادة واحتجوا على ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك للزم القول
بحوادث لا الى اول كما ذهب اليه الحكماء وهو باطل لامور منها وجوب كون
تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل واحد منها موجود فاذن يكون
لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود والانحصار في شيء يناقض عدم التناهي
وان لم يكن لها كلية منحصرة لاحادها معا في الوجود فانها في حكم ذلك عقلا
بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الاحاد والشيخ اشار الى هذه
الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل
واحد من الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث
السابقة والامور المترتبة غير المتناهية يمتنع ان تنقضي واشار الى هذه الحجة
بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فينقطع اليها
ما لا نهاية له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهى
يمتنع ان يزيد او ينقص واشار الى هذه الحجة بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد
عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه الفرقة

اذا طلبوا العلة لتخصص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون
سائر الاوقات التي يمكن فرضها مما لا تتناهى قبله وبعده افترقوا بحسب
الاقوال الممكنة فيه الى قائل بثبوت التخصص للوقت المعين اما للوقت لذاته
او للفاعل او لشيء غيرهما والى قائل بنفي التخصص وبالحقيقة لا فرق
بين نافي التخصيص وبين مثبته بسبب الفاعل وحده لا غير فاذن
الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت
بالحدوث لوجود علة ذلك التخصص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة
من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهؤلاء انما يقولون بتخصيصه على
سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصص مصلحة يعود الى
العالم وفرقة قالوا بتخصصه بذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا
حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت
وهو قول ابي القسم البلخي وهو المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة
لم يعترفوا بالتخصص خوفا من العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم
لا يتعلق بوقت ولا شيء آخر غير الفاعل وهو لا يسئل عما اعترفوا بالتخصص
وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان الفاعل المختار
يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير تخصص وتمثلوا في ذلك بعطشان
يحضره الماء في اناءين متساويين بالنسبة اليه من كل الوجوه فانه يختار
احدهما لا محالة وبغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن
الاشعري ومن يجري مجراهم وغيرهم من المتكلمين المتاخرين واشار
الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هؤلاء من قال الى قوله لا يسال عن لم
وختم اقوال المتكلمين بقوله فهؤلاء هؤلاء قوله وبازاء هؤلاء قوم
من القائلين بوحدانيته الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب
الوجود في جميع صفاته لما فرغ عن بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان
مذاهب الحكماء وبدا بانهم يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود
في جميع صفاته واحواله الاولية له لان ذلك يقتضي قدم الفعل من جانب

واصالة واحواله الاولية وانه لم يتميز والعدم
الصحيح حال الاولى به فيها ازلا لم يوجد شيئا
اما الاشياء ازلا لم يوجد عنه اصلا وحال
يخالفه فطلا دم

الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب له ان يكون
فاعلا دائما اما اذا كانت ممكنا احتاج في فاعليته الى سبب اخر كما
بيانه وواجب الوجود لا يجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال الا
الاحوال التي لا يتوقف وجودها على شيء غير ذاته ككونه قادرا وعالما
وفاعلا ويقابلها الاحوال الثابتة المتوقفة على وجود الغير ككونه
اولا واخرا وظاهرا وباطنا وهي لا يكون واجبة لذاته بل عند وجود غيره
ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فاشار الى ان العدم الصرف
لا يتميز فيه حال يكون فيها الفاعل عن فاعليته اولى بالقياس اليه
او يكون لا صدور الفعل اولى بالفعل وغرضه من ذلك الرد على
القائلين بكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه من الباقين قوله
ولا يجوز ان يسنح ارادة متجددة الا لداع ولا ان يسنح جزافا وكذلك
لا يجوز ان يسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف يسنح ارادة
بحال تجددت وحال ما تجدد كحال ما تمهد له التجدد متجدد واذا لم يكن
تجدد كان حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة ٥ لما كان الفاعل المختار
عند المتكلمين هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث
هو قادر احتاجوا الى اثبات شيء بسببه تخصص الطرف الذي
يختاره فاثبتوا له ارادة يتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض
المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة على علمه عند الكعبي
فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولا بانها لا بد وان يتبع
امرا متجددا يقتضي ايثار احد المقدورين كشوق ما او ميل اليه وهو
الداعي والا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافا وهما
منفيان عنه تعالى بالاتفاق والجزاف لفظ معروف معرب معناه الاخذ
بالكثير من غير تقدير وقد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبدؤه
شوقا تخييليا من غير ان يقتضيه فكر كالرياضة او طبيعة كالتنفس
او مزاج كحركات المرضى او عادة كاللعب باللحية مثلا وهو باعتبار من

الفاعل

الفاعل كما ان العبث يكون باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه هاهنا على
الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق او اختصاص
ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم فيهما للتنازع للاستظهار فقال وكذلك
لا يجوز ان يسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال اي لا يجوز ان يحدث
شيء من شرائط الفاعلية التي يتعلق بها على الاطلاق سواء كانت
طبيعية او ارادة او قسرا من غير تجدد وابطل ذلك بان حال الشيء المتجدد
انما يكون كحال الفعل المتجدد الذي كلامنا فيه وكما يحتاج الفعل الى
ذلك الشيء في تجدده فكذلك يحتاج ذلك الشيء الى تجدد امر اخر ويتسلسل
اما دفعة وهو باطل واما شيئا قبل شيء وهو القول بحوادث لا اول لها
ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة بان الارادة غير زائدة
على العلم بقوله واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة
مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضي اما لا صدور الفعل عن الفاعل
اصلا واما صدوره في جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة الذين
لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شيء عن الفعل
اصلا مع قولهم اما بكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع
الصدور في غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد
شيء وابطل القول بان لا يتجدد شيء اشار الى ان هذين القولين ايضا
قول بتجدد فقال وسواء جعلت التجدد لامر تيسر حسن من الفعل
وقتا ما تيسر يعني القول بصلوح بعض الاوقات او معنى بعين
صيرورة الفعل متاتيا بعد كونه ممتنعا او غير ذلك مما يعبرون عنه
بحسب اصطلاحاتهم او جعلته لامر زال كقبح كان فزال عند
الوقت الصالح او امتناع كان فزال عن وقت الامكان او غير ذلك
بحسب عباراتهم فان القول بجميع ذلك قول بتجدد شيء وقد ابطلناه
قوله قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة
الخير والجود هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة فهذا الداعي

ولما فرغ عن الاشارة الى قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل وبما هو
من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث اراد ان يشير الى ضعف
حجج القوم وحججهم ايضا منقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل
فما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقا
بالعدم وما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع ان يكون الا
محدثا فذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتملا على التزام
امر شنيع وهو تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير
والجود ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف
ومع ذلك فهو حاصل في كل حال سوا حدث الفعل في الوقت الذي
حدث او في وقت آخر قبله او بعده من غير تخصص واولوية لذلك
الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك ظنهم ان الفعل في
نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد نبهت في صدر النمط على فساده
وتبين لك ان المعلول يمكن ان يكون دائم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب
عن الحجج الثلثة المذكورة عنهم على امتناع وجود حوادث لا الى اول لها
وبيان وجوه الخطاء فيها قوله واما ان يكون غير المتناهي كلا موجودا
لكون كل واحد وقتاما موجودا فهو توهم خطاء فليس اذا صح على
واحد حكم صح على كل ٥ اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى وهو ان القول
بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد يقتضي القول
بامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا مما يصرحون بامتناعه
فانهم يقولون مقدورات الله تعالى لا تتناهى ولا يمكن ان يدخل
كلها في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخرج الى الوجود قوله وقالوا
ولم يزل غير المتناهي من الاحوال التي يذكرونها معدوما الاشيا بعد شي
وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل وان لم ذلك كونها غير متناهية
في العدم ٥ اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهي اذا كان
معدوما فقد يمكن ان يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة

التي

التي ينقص كل يوم وكمعلومات الله تعالى هي زائدة على مقدوراته مع كونهما
غير متناهيين عندهم والحوادث التي كلامنا فيها لا تثبت بموجودة
جميعها في وقت من الاوقات فاذن ازديادها لا يكون قادحا في
كونها غير متناهية قوله واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله
ما لا نهاية له او احتياج شي منها الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول
كاذب فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان الشيئين وصفا
معا بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده الا بعد وجود المعدوم الاول
وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح ان
يقال ان الاخير كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له او محتاجا الى ان ينقطع
اليه ما لا نهاية له بل اي وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الآخر
٥ اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان معنى توقف الحادث اليومي
على انقضاء ما لا نهاية له او احتياجه الى ذلك ان كان هو انه قد كان
فيما مضى وقتاما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شي من الحوادث
وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفا على انقضاء ما لا نهاية
له من الحوادث او كان هذا الحادث محتاجا في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية
له بعد ذلك الوقت الى ان ينتهي النوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك
مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق
ان كل وقت يفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث
الا عدد متناه واذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحد
ففي جميع الاوقات هذا الحكم يكون حقا وان كان معناه ان الحادث
اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع قوله
قالوا فيجب من اعتبار ما ههنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود
غير مختلف النسب الى ٥ لما فرغ من الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو
الحاصل من مذهب الحكماء ههنا وهو ان واجب الوجود لا يختلف نسبته
الى الاوقات والى معلولاته الاولية يعني المعقولات التي لا واسطة بينها وبين

اشيا متناهية ففي جميع الاوقات هو حقيقته
لاسيما في الجميع عندكم وكل واحد واحد فان
عنيتم بهذا التوقف انه لا يوجد الا بعد وجود
اشيا كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن ان يحصى
عددها وذلك صحيح فهذا هو نفس المتنازع فيه
انه ممكن او غير ممكن وكيف يكون مقدمة في ابطال
نفسه ا ا ب تعين لفظا تعيين الا تنعين المعنى ٥ م

الاوقات والاشيا الكاينة عنه كونا اوليا
وما يلزمه ذلك لم يفعل اذا اثبتا الاما فوقنا الاعتبار
من اختلاف اوقات يلزمها فيتبعها التغير ٥ م

المبدا الاول وبلا واسطة غيرهما وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا
يعني النفوس الفلكية والاجرام الكلية فانها تصدر عن العقول بحسب
ذواتها بلا توسط شئ آخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها يعني
الحركة السرمدية اللازمة من اختلاف اوضاع تلك الاجرام فيتبعه التغير
يعني الحوادث اليومية قوله فهذه هي المذاهب ٥ مراده ان التنا
في القدم والحدوث سهل بالقياس الى التنازع في وحدة واجب الوجود
وكثرته فان ذلك مما لا يرخص التساهل فيه وليس مراده ان المسئلة
الحدوث والقدم تتعلقا بمسئلة التوحيد النمط السادس
في الغايات ومباديها وفي الترتيب قال الفاضل
الشارح غاية الشئ ما اليه يتحرك ومتى وصل اليها وقف والصواب
ان ذلك غاية الحركة فقط واما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي
ما لاجله يصدر المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط
يشتمل على ثلث مقاصد احدها بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة
فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان ترتيب الوجود
وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله يعني مسئلة القدم واساس لما بعده
بيان الاول هو ان الباري ان لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا
بالقصد والارادة وح كان موجبا وذلك يوكد القول بالقدم
وابطل عذر القائلون بالحدوث الذي عليه تعويلهم هو قولهم
ان الباري تعالى اراد في الازل خلق العالم في وقت بعينه وبابطال
انه بالارادة يندفع هذا العذر وبيان ان الثاني وهو كون حركات
الافلاك شوقية لتشبيه الذي به يستدل على وجود العقول انما يثبت
بعد ثبوت ان حركاتها ليست للعناية بالسافلات كانت هي مستكملة
بها والعالي لا يكون مستكملا بالسافل واقول انه لما اثبت للوجود مبدا
اول في النمط الرابع كان من الواجب ان يبين كيفية مبدايته فذكر
ذلك في النمط الذي يتلوه المشتمل على الصنع والابداع ولما ذكر

ان

الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبدا بالاشارة
الى احكامها الكلية وهي ان اي الفاعلين لا يكون لافعاله غاية وايهم
يكون لافعاله غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثاني فدل
ذلك على وجود موجودات مرتبة هي مباد لغايات تلك الافعال بل
لوجود هذا الصنف من الفاعلين وساقه ذلك الى النظر التام في
اثبات تلك الموجودات ثم في ترتيب الوجود النازل من المبدا الاول
الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات ومباديها في الترتيب
تنبيه اتعرف ما الغني الغني التام هو الذي يكون غير متعلق
بشئ خارج عنه في امور ثلثة في ذاته وفي هيآت متمكنة من ذاته
وفي هيآت كمالية اضافية ٥ هذا تعريف معنى الغني والمقصود
ان مراعاة معناه المحمول على المبدا الاول يقتضي ان لا يكون لفعله
غاية مباينة لذاته واعلم ان صفات الشئ ينقسم الى ما هو له في
نفسه والى ما هو له بسبب وجود غيره والاول ينقسم الى ما ليس
من شانه ان يعرض له نسبة الى غيره والى ما من شانه ذلك وهذه
ثلثة اصناف الاول هو الهيآت المتمكنة من ذات الشئ والثاني
هو الهيآت الكمالية الاضافية وهي كمالات للشئ في نفسه ذي
اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ ذكر
ان الغني التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلثة اشياء ذاته والهيآت
المتمكنة من ذاته والهيآت الكمالية له ولم يذكر الاضافات المحضة
لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغني هو الذي لا يتعلق
في هذه الاشياء بغيره ذكر ان ما يتعلق في شئ من هذه الاشياء
بغيره فهو ليس بغني بل فقير محتاج الى كسب وهذا الكلام كعكس نقيض
للاول لو كان الاول قضية قال الفاضل الشارح قوله فمن
افتقر في شئ من هذه الامور الى الغير فهو فقير محتاج الى كسب كلام
خارج عن قانون الخطابة فانه لا معنى للفقير الا الافتقار في احد

لذاته فهو محتاج الى شئ آخر خارج عنه تنبعث به ذاته
او حال بها ممكنة من ذاته مثل شكل او حسن او وجه
او حال بها اضافية كالعلم او عالمية او قدرة او قادرية
فهو فقير محتاج الى كسب ٥ م

هذه الامور الى الغير وح يصير معنى الكلام انه لو افتقر في شيء من التلثين
الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان
يريد بالفقير شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره واقول كلام هذا الفاضل
تقتضي ان يكون كل قضية موضوعها او محمولها شيء واحد فهي خارجة
عن قانون الخطابة فليس كذلك فان الحد يحمل على المحدود لكن يصير
مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدمة خطابية على ان قولنا
الفقير في شيء ما فقير ليس بمكرر لان الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول
هو الفقير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شيء موجود وايضا
هذا الفاضل قد صدر شرح هذا الفصل بان قال المقصود من هذا
الفصل ذكر مهية الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في
شيء من صفاته الحقيقية وذلك يقتضي ان يكون قوله الغني هو الذي
لا يفتقر الى الغير في هذه الامور شبيها بقضية مشتملة على موضوع
ومحمول بمعنى واحد لان الحد والمحدود شيء واحد واذا كان كذلك
فلا محالة يكون ما يقابل الحد وما يقابل المحدود وبازائهما ايضا شيئا
واحدا ويكون كلامه هذا جاريا مجرى قول من قال الانسان هو الحيوان
الناطق وما ليس بحيوان ناطق فليس بانسان فلا ادري لم صار
الاول تعريفا مقبولا والثاني قولا مستنكرا غير مقبول مع كونهما في
الحكم واحدا بلى لو قال ان الشيخ قد قال في الاول ان الغني هو الذي
لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى غيره فهو فقير وكان من
الواجب ان يقول ومن يتعلق بغيره فهو فقير لكان سؤالا لفظيا
وكان الجواب انه لما كان في الاول قاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج
لئلا يكون تعريف الغني به تعريفا بما يقابله بل اورد المتعلق الذي
قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في الثاني قاصدا للتعريف اورد
الاحتياج ليعلم انه يستعملهما بمعنيين متقاربين تنبيه
اعلم ان الشيء الذي يحسن به ان يكون شيء آخر ويكون ذلك اولى

ان قوما من المتكلمين يعللون افعال الباري جل ذكره بالحسن
والاولوية فيقولون ايصال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله
اولى من تركه فلاجل ذلك خلق الله الخلق والشيخ اراد ان ينبه على
ان هذا الحكم في حق الله مقتض لاسناد نقصان اليه وتقريره ان
الشيء الذي يحسن به ان يفعل فعلا ويكون ان يفعل احسن به من
ان لا يفعل فانه ان فعل كان بها هو احسن به في نفسه حاصلا او كان
ما هو احسن به من شيء آخر ايضا حاصلا وهما صفتان له احديهما
مطلقة والاخرى كمالية اضافية الى شيء آخر وان لم يفعل لم يكن
ما هو حسن به حاصلا ولا ما هو احسن به من شيء آخر ويظهر من ذلك
ان هاتين الصفتين قد يستفيدهما ذلك الشيء من فعله وفعل غيره
فاذن هو في ذاته مسلوب كمال مفتقر في كسب الكمال الى غيره تنبيه
فما اقبح ما يقال من ان الامور العالية تحاول ان تفعل شيئا مما تحتها
لان ذلك احسن بها وليكون فعالة للجميل وان ذلك من المحاسن
والامور هذا تصريح بالمقصود الذي اومأنا اليه في الفصل المتقدم وهو
كنتيجة لما قبله ومراده واضح وقد جعل الحكم عاما متناولا لجميع العلل العالية
التي هي تامة اما بذواتها او بعللها مع ابداعها وانما سلب الغاية عن فعل
الحق الاول جل ذكره مطلقا لان الفاعل الذي يفعله لغاية فهو غير تام
من وجهين احدهما من حيث يقصد وجود تلك الغاية فان ذلك
يقتضي كونه مستكملا بذلك الوجود والثاني من حيث تم فاعليته بمهية
تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصا في فاعليته والحق
الاول لما كان تاما بذاته واحدا لا كثرة فيه ولا شيء قبله ولا معه فاذن
لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله تنبيه اتعرف
ما الملك الملك الحق هو الغني الحق مطلقا ولا يستغني عنه شيء في شيء
وله ذات كل شيء لان كل شيء منه او مما منه سياقة الكلام يقتضي ان يوهم
هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتذنيب ولا شك في ان التقديم

والتاخير سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل يشتمل على تعريف معنى
الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها كونه غاية للاشياء وهو كونه
فاعلا لها بعينه صح تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه تنبيه
اتعرف ما الجود الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض ولعل من يهب السكين
لمن لا ينبغي له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل ليس بجواد
وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص هذا تعريف
معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها معنى الافادة والثاني ان يكون
ما يفيده المفيد شيئا ينبغي للمستفيد اى يكون منتفعا به موثرا
بالقياس اليه والثالث ان لا يكون لعوض وباقي الكلام بيان للعوض وهو ظ
قال الفاضل الشارح لفظة ينبغي مجملة يراد بها تارة الحسن العقلي كما يقال
العلم مما ينبغي وتارة الاذن الشرعي كما ما ينبغي والحكماء لا يقولون بالحسن
العقلي ولا يليق بهم التفسير الثاني ولا معنى لها سوى هذين المعنيين
واقول هذا الكلام يقتضي ان يكون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة
في الجاهلية اما معتزلة يقولون بالحسن العقلي واما فقهاء يفتون بالاذن
الشرعي على ان المعتزلة والفقهاء ليسوا بانفرادهم مستعملي هذا اللفظ
غاية ما في الباب انهم استعملوها على سبيل الاصطلاح بازاء هذين
المعنيين لكن ذلك مما يدل على كونها في اصل اللغة دالة على معنى آخر
منقول عنه وكيف لا وعلماء اللغة جميعا ذكروا انها من افعال المطاوعة
يقال بغيته اى طلبته فانبغى كما يقال كسرته فانكسر وهو قريب مما فسرناه
واعلم ان القدح في امثال هذا الكلام الذي استحسنه الخواص والعوام
وجرى مجرى النكت بمثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بامثاله لانه يدل
على صدوره عن عصبية او حسد او قلة انصاف حاشاه عن ذلك ثم
انه قال القصد الى ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن معتبرا في الجود لوجب
ان يقال الحجر الذي سقط من سقف البيت ووقع على راس عدو الانسان
فمات ذلك العدو فانه جواد مطلق لحصول ما ينبغي منه لا لعوض والجواب ان

بكون

نقيا له

الجواد

الجواد انما يكون من يصدر عنه بالذات لا بالعرض وههنا حصول
ما ينبغي لم يصدر عن الحجر بالذات هو حركته الطبيعية وهي استفادة
كمال منه لنفسه للايصال كمال الغير وانما وقع على راس انسان
اتفاقا والاتفاق يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الراس لا يقتضي
الموت بالذات بل يقتضي اختلال اوضاع الاعضاء وللموت سبب
آخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان المقتضي لموت
انسان لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان آخر بالذات بل بالعرض
ثم ان المقتضي لموت عدو انسان لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان الى
لوصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله
الذي اورده وكذا القول في الدواء المصح او المزيل للمرض فانه يصح ويزيل
المرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة
وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فانها لا يفيد غيرها بافعالها
شيئا الا بالعرض فان قيل فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود بانه ما يكون
بالذات اجيب عنه بانه لو عرف الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد
لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما انه لا يحتاج من عرف البارد بانه
شيء يصدر عنه كيفية كذا وكذا احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا
عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى القول بالذات ونعود الى المقصد
ونقول فاذن قد ظهر ان كل فاعل يفعل بالطبع من غير ارادة او بارادة فهو
مستكمل اما بنفس فعله واما بما يستعيضه فالجواد هو كل فاعل يكون اعلى
مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل الشارح وقول الشيخ واعلم ان الذي
يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به الى آخره اعادة الكلام الذي ذكره في الفصل الثاني
من هذا النمط واقول هما قضيتان اشتركتا في الموضوع وهو الفاعل الذي
لو لم يفعل شيئا لقبح ذلك به وتباينتا في المحمول فانه حكم عليه هناك بانه
مسلوب كمال وههنا بانه متخلص اى مستعيض فظهر ان هذا ليس باعادة
لذلك كما ظنه هذا الفاضل اشارة والعالي لا يكون طالبا امرا لاجل السا

حتى يكون ذلك جاريا منه مجرى العرض فان ماهو عرض لقد يتميز عند

الاختيار من نقيضه ويكون عند المختار انه اولى واوجب حتى لو انه

الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية

والقائلون بان الباري جل ذكره انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعله

لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته وذلك لا ينافي كونه غنيا وجوادا فاشار

الشيخ الى ان من يفعل لغرض فلا بد من ان يكون ذلك الفعل احسن به من

تركه لان الفعل الحسن في نفسه لو لم يكن احسن بالفاعل لم يمكن ان

يصير غرضا له ثم انتج من ذلك ان الملك الحق لا غرض له مطلقا وان العالي

لا غرض له لا مطلقا بل بالقياس الى السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس

الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التي لم تسرع كاملة فهي مستفيدة الكمال

مما فوقها تنبيه وفي نسخة تتميم كل دائم حركته بارادة فهو متوقع احد الاغراض

المذكورة الواجعة اليه حتى كونه مضاه ان كل متحرك ذي ارادة فهو

مستكمل وينعكس عكس النقيض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس متحركا

ذي ارادة والمقصود ان الباري تع والعقول الكاملة في ابداعها لا تباشر

التحريك وان النفوس المحركة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها وهم تنبيه

اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن في نفسه شي لا مدخل له في

ان يختاره الغني الا ان يكون الاتيان بذلك الحسن وينزهه ويمجده ويزكيه

ويكون تركه ينقص منه ويثلمه وكل ذلك ضد الغنى لما بين ان الفاعل الذي

يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل بوجه اخر وهو ان يقال الفاعل

الكامل لا يفعل الا لغرض يعود اليه ولا الى غيره بل لان الفعل في نفسه واجب

حسن فيكون الفعل في نفسه على تلك الصفة مقتض لاختيار الفاعل اياه

فهذا هو الوهم وقد نبه على فساده بتمامه وهو ان حسن الفعل ووجوبه في

نفسه شي لا مدخل له في ان يختاره الغني بل المقتضي للاختيار هو كونه مما ينزهه

من الذم او يمجده ويصيره مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغنى واعلم ان

القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضي

استحقاق مدح او لا استحقاق ذم فان اقتضى الاخلال به مع ذلك

استحقاق ذم فهو واجب والا فلا والقبيح بانه كل فعل يقتضي استحقاق

ذم ولاجل هذا ما يذكر الشيخ كثيرا مع فعل الحسن والواجب من التنزيه

والتمجيد واستحقاق الثناء والمدح والحمد والتخلص من المذمة وما يجري

مجراها في هذه الفصول شانه لا تجد ان طلبت محلصا الا ان يقول

ان عقل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته لما بين ان العالي لا يفعل

لغرض في الامور السافلة وجب عليه ان يبين ان النظام المشاهد في

الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون

صدورها بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق

او الجزاف فذكر في هذا الفصل ان عقل النظام الكلي اي عقل نظام جميع

الموجودات من الازل الى الابد في علم الباري السابق على هذه الموجودات

مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها

في كل واحد من تلك الاوقات يقتضي اقامة ذلك النظام على ذلك الترتيب

والتفصيل والذات المقتضية في جميع الاحوال يعقل ذلك الفيضان

منها وذلك المعنى هو عناية الباري جل وعلا بمخلوقاته وهذه جملة يوعد

بيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من هذه الفصول

التسعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه

نظم الفصول ان يقال لو كان الباري فاعلا بالارادة لم يكن غنيا

ولا ملكا ولا جوادا والتوالي باطلة بالاتفاق فالمقدم مثلها بيان الشرطية

ان من فعل بالارادة ففعله اولى به فاذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافي

الغنى وينافي الملك ايضا لاعتبار معنى الغنى في حده وينافي الجواد الذي

لا يفعل لغرض لا يقال انه انما فعل لان الفعل في نفسه حسن او لايصال

النفع الى الغير لانا نقول الاتيان به ينزهه وعدم الاتيان يوقعه في استحقاق

الذم وهو يعود الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل بالارادة مستكمل ثبت

ان العالي لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت ان الله تعالى ليس فاعلا بالا

وقد اتفقوا على عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك واقول
ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل
هو مقدمة في اثبات المقصود والمقصود هو نفي الغرض عن افعال المبادي
العالية لان النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء
بالمبادي الاول وغايات افعالها ووجه التلفيق بين الفصول ان
الشيخ اختار من صفات المبدا الاول المتفق عليها هذه الثلثة لانها
مما لا تشاركه غيره فيها ومعانيها دالة على نفي الغرض من فعله وقدم الغني
لانه دل على ذلك ففسره في الفصل الاول واثبت المط به وحده في
فصلين بعده ثم فسر الباقيين في فصلين بعدها وذكر في الفصل السادس
والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الغير او حسن الفعل كان ناقصا مستكملا
ولما كان البيان متناولا لغير المبدا الاول من المبادي الاول جعل
الحكم عليها ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظ منسوبا اليها
مع انها تابعة لارادة بين ان المبادي التي كلامنا فيها ليست مما يباشر
تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان نظام الكائنات مع نفي الغرض عن
مباديها كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال
الفاضل الشارح الحجة بعد تهذيبها خطابية لانه يقال ما معنى انه يلزم
ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فان عنيت انه متى فعل ما وجب
عليه لم يستحق الذم كان الزام الشيء على نفسه فان التالي هو المقدم
ولم لا يجوز ان يكون الله تع يستفيد الاولوية لنفسه او دفع المذمة بفعله
فان النزاع لم يقع الا فيه وان عنيت به شيئا آخر فبينه فظهر ان الحجة
خطابية من باب الطامات واقول وهذا يدل على انه يرى تكرار الشيء
خطابة وقد قال من قبل ان ذلك خارج عن قانون الخطابة والجواب
عن قوله ما معنى قوله الباري تع لو فعل بالارادة لم يكن غنيا ان يقال
معناه انه لو فعل على وجه مستكمل به لم يكن كاملا بذاته بل كان كاملا
بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون

الله

الله تع مستفيدا للاولوية او دفع المذمة ان يقال لان المستفيد لشيء
لا يكون تاما ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا الشيء اقناعي من باب
الطامات او ليس مفوض الى من نظر في الكلامين وانصف تنبيه
قد سبق لك ان الحركات السماوية قد تتعلق بارادة كلية وبارادة جزئية
وتعلم ان مبدا الارادة الكلية المطلقة الاولية يجب ان يكون ذاتا
عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لم يصحبها فقر
فكانت ارادة مما تشبه العناية المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلي ليس
مما يتجدد ويتصرم على انقطاع او اتصال بل اما ان ... قال الفاضل الشارح
الشيخ اثبت العقول في هذا النمط باربع طرق وهذا الفصل مع اربعة
فصول بعده يشتمل على الطريقة الاولى واقول انه لم يقصد اثبات
العقول اول قصد بل قصد بعد نفي الغاية عن افعال المبادي العالية
ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك فلزم من ذلك اثبات العقول
مبدا فيما قصده ببيان ان المبدا الفاعل لحركة السماء قوة نفسانية
غير عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره ان نقول قد تبين
في النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية
وتبين ان مبدا الارادة الكلية المطلقة الاولى نعني الارادة التي
لا تتعلق بامر جزئي التي تنبعث الارادات الجزئية عن القوى الجسمانية
بسببها يجب ان تكون ذاتا عقلية مفارقة القوام فان الاجسام وقواها
لا تتصور بالكليات وتلك الذات اما ان يكون كاملة الجوهر بفضيلتها
الذاتية واما ان لا يكون والاول هو المسمى بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس
لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا لثلثة امور الاول ان العقل
المحض لا يصحبه فقر فيكون ارادية شبيهة بالعناية المذكورة وقد تقرر
في آخر النمط الثالث ان المحرك السماوي يطلب بارادته ما هو احسن
واولى به والثاني ان المراد الكلي كما مر ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع
كالكليات المنفصلة او على اتصال كالكليات المتصلة بل يكون شيئا واحدا اما موجودا
او معدوما دائما والامور الدائمة المتشابهة الاحوال

بل يحصل الطبيعة في معدومها والامور الدائمة لا يجوز
ان يقال لم يزل شيء منها معقولا بل كلما ... ولا يجوز انتظار
ان يقال لم يزل حاصلا وهو ... ولا تخيليه
حقيقة ليست امثال ما ذكرناه الى الاحسام السماوية
وليس نسبتها الى احسامنا فان يحصل منها حيوان
نسب نفع عليه حالنا الا ان نفس الوحل بسماعه
واحدتها عليه بميمه لطلب مبادي الكمال
بشرط من حيث ... من ... ثابتين وامانفس
منه ولولا هذا الكمال ... ارادة جزئية او ... له
السماء فهي صاحب ... النبال ... الاستكمال
ارادة كلية يتعلق بها ...
ان كان وقيه س ٥ م

اعني المجردة المحضة كالعقول لا يجوز ان يقال كان فيما لم يزل لها شيء مفقود ثم حصل او يقال كان حاصلا له وهو مع حصوله طالب له بل يكون كمالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات انما يكون بسبب الغواشي الجسمانية وهي مبراة عنها والمحرك السماوي بخلاف ذلك فانه من بين الامور جزئية بتجدد وينصرم على الاتصال وقد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة ثم يفوته اذا هرب منه والثالث ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا بالجسم كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث هي ناقصة تطلب مبادي الكمال منها وقد صارت بذلك متحدة بها انسانا واحدا ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذن مبدا الارادة الكلية المطلقة ليست هو نفس السماء واما نفس السماء فهو اما صاحب ارادة جزئية منطبع في جسمها على ما ذهب اليه المشاؤن او صاحب ارادة كلية مفارق قد تعلق بالسماء انبعث منه صورة منطبعة فيها لينال ضربا من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المفارق كما ينال نفوسنا بواسطة ابداننا عن العقل الفعال قوله ان كان اي ان كان صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجودا للسماء وانما اورد هذه اللفظة لانه لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والسر هو ما يوجب القطع بوجود هذه النفس وهو ان صاحب الارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون شيئا واحدا حتى يحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة اشارة

تنبيه ولا يمكن ان يقال ان تحريكها للسماء لداع شهواني او غضبي يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهي التشبه بالمبادي العالية التي هي العقول المجردة وان ينبه على وجود تلك المبادي فنقول قد تبين فيما مر ان التحريك الارادي يكون صادرا اما عن تصور حسي او عن تصور عقلي والتصور الحسي يكون الداعي اليه اما جذب ملائم او دفع منافر فاذن هذا التحريك يكون لداع اما شهواني او غضبي كما في انواع الحيوانات واما الصادر

الصادر عنه

عن

٢٥٦

عن التصور العقلي فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملي وتحريك السماء لا يجوز ان يكون لداع شهواني او غضبي لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة ثم يرجع الى الحال فيلتذ او ينتفر من محيله فيغضب وايضا لان كل حركة الى التزيد او غلبة على الغير الموجود في الحيوانات متناهية فاذن هو اشبه بحركاتنا الصادرة عن العقل العملي قوله فلا بد وان يكون لمعشوق ومختار اما لتنال ذاته وحالة او لتنال ما يشبهها كل تحريك ارادي فهو لشيء ما يطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه وكل ما يختار محبوب ودوام الحركة انما يكون لدوام الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة التامة والمحبة المفرطة هي العشق فاذن لا بد ان يكون تحريك السماء لمعشوق ومختار وذلك المعشوق اما شيئا غير محصل الذات او شيئا محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان يحصل بالحركة والا كان الطلب طلبا للاشيء وهو محال والشيء المحصل بالحركة يكون اينا او وضعا او كيفا او كما وما يتبعها من كمالات الجسم وحينئذ انما يكون الحركة لتنال ذات المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات والحركة لا محالة متوجهة نحو حصول حال ما للمتحرك فاما ان يكون تلك الحال حالا من المعشوق كمماسته او موازاته او ملاقاته لم يكن حاصلة فحصلت بالحركة وح يعود الحركة لتنال حالا من المعشوق واما ان لا يكون تلك الحال حالا منه ويجب ح ان يكون مما يناسب اما ذات المعشوق او حالا من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة وح لا يكون الحركة لاجل نيل شيء فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال يشبه ذات المعشوق او حاله وظهر من ذلك ان تحريك السماء الذي كان لمعشوق لا يخلو من ان يكون اما ان ينال ذاته وحاله او لينال ما يشبههم قوله ولو كان للاول لوقف ذا نال او طلب المحال اي ولو كان المعشوق غاية بالتحريك ذاته او حالا منه وبالجملة يكون من كمالات المتحرك التي لا يكون حاصلة فيه لكان لا يخلو اما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا فان حصل

ولذلك لو كان الطلب لنيل النسبة من حيث يستقر فيه

وهو لنيل النسبة ولا يستقر ٥ م

وقتا ما وجب ان تقف التحريك عند حصوله وان لم يحصل ابدا وكان
المتحرك يطلبه ابدا فهو طالب للمحال والارادة المنبعثة عن ارادة كلية يتصور
بها جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون نحو شيء محال فاذن
المعشوق ليس من كمالات المتحرك ولا انما يحصل بالحركة ذاته او حاله بل هو شيء
منفصل الذات خارج عنه ليس من شانه ان ينال فظهر ان المتحرك انما يريد
نيل التشبه به ثم لا يخلو اما ان يكون تحريكه لنيل شبه يستقر كمالا ما قار يوجد
فيه شبيها بكمال المعشوق او يكون لنيل شبه لا يستقر والاول محال لانه
يقتضي عود القسمين المذكورين اعني الوقوف عند النيل او طلب المحال
فبقي ان يكون الحركة لنيل شبه لا يستقر قوله فلا ينال بكماله الا على
تعاقب يشبه المنقطع بالدائم ه اي فلا ينال التشبيه بكماله اذ هو غير مستقر
الا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لاتصاله وذلك اذا كان
المتبدل امن الحيثيات الغير القارة بالعدد ليبقى نوعها بالتعاقب وكل
عدد نفرض مما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حين انتهاء النوبة اليه
لا محالة او لنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب والتشبه انما يكون بذلك
الباقي المحفوظ دون الزايل المنصرم قوله فيكون المتشوق متشبها بالامور
التي بالفعل من حيث برائتها عن القوة راشحا عنه الخير الفائض من حيث
هو تشبه بالعالي لا من حيث هو افاضة على السافل ه فيكون المتشوق
يعني محرك السماء متشبها بنحو ما من التشبه وفي بعض النسخ فيكون المتشوق
بفتح الواو متشبها ما يعني ما يكون اليه يتشوق المحرك هو متشبها ما بالامور
التي بالفعل يعني المعشوق وهو العقل من حيث برائتها عن القوة راشحا عنه
الخير الفايض اي في حال كونه راشحا عنه الخير من حيث يتشبه بالعالي
يعني مقصوده بالفصل الاول هو التشبه به من حيث البراءة عن القوة
اما بالفصل الثاني فان ترشح عنه الخير حالة التشبه به كما ترشح عن معشوقه
وفي لفظة ترشح استعارة لطيفة وهو ان الخير لا يفيض عن المحرك بالذات
بل يفيض عن العقل عليه ويترشح عنه على ما تحته قوله ومبدأ

ذلك

فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها فيخرج الى الفعل بما يمكن من التعاقب ثم

ذلك في احوال الوضع التي هي هيآت ه يعني ومبدأ ذلك الامر الذي
يحصل التشبه به يكون في احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل
على الاتصال الغير القار اعني الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما بين في
العلم الطبيعي والفلك لا يمكن ان يتغير في ثلثة منها التي هي الكم والكيف والاين
فاذن لا خروج له من القوة الى الفعل الا في الوضع وانما قال التي هي هيآت فياضة
لان الاجرام النيرة تعطف انوارها على الاجرام السفلية بحسب اوضاعها
والهيآت ليست بذاتها فياضة لكن لما كانت معدات للافاضة
وصفها بانها فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها يعني في السماء مجرى الفعل
بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل الشبه فهذا تقرير ما في الكتاب
وانما وسم الفصل بالاشارة والتنبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة
السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه على وجود الجواهر المتشبه بها اعني
العقل تنبيه لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه في جميع السماوية
ه يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول
قد اشار في بعض اقواله الى ان المتشبه به في الجميع شيء واحد هو العلة
الاولى وقد اشار في مواضع آخر ان كل فلك قد يخصه معشوق يتشبه
ذلك الفلك به فنبه الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسنذكر الوجه
في كونه واحدا في الفصل الذي يتلوه وتقرير الكلام ان المتشبه به لو كان
واحدا لكان التشبه في جميع الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم
من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة ولا وضعا معينا وليس
للافلاك طبايع تقتضي وضعا معينا والا لكان لا تنتقل عنه بالقسر
ولا جهة معينة فان وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل
في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه واحواله ونفوسها ايضا لا يجوز
ان يكون طبعها ان يريد تلك الجهة او الوضع الا ان يكون الغرض في الحركة
مختصا بذلك لان الارادة تتبع الغرض لا الغرض يتبعها فاذن السبب
اختلاف الاغراض ويلزم من ذلك اختلاف مباديها المتشبه بها واعلم

ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين وغيرهم ذهبوا الى ان المتشبه به
هو المحسوس فكل فلك سافل يتشبه بما يحيط به على ما سياتى بيانه والشيخ
ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات والاقطاب وان وجب
تصورا فانما يوجبه ضعف المتشبه عن التشبه التام لا مخالفته وليس التشابه
موجودا الا في قليل يعني المثلات نفلك البروج غير مثل القمر فانه ليشبه فلك
البروج في الحركات الاقطاب واعترض الفاضل الشارح بان نسبة الفلك
بالعقل هو بان يستخرج كمالاته اللائقة به الى الفعل كما في العقل وهذا معنى
مشترك بين العقول وليس لها به امتياز كل عقل عن آخر من خارج ذلك
فاذن المتشبه به شيء واحد والجواب ان خروج الكمالات الى الفعل الحركي
لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزئية بل يجب ان يكون غاية الحركات الجزئية
امورا جزئية يلزمها هذا المعنى الكلي وتلك الامور وان كان اختلاف الحركات
قد دلنا على ايبانها لكن ليس لنا الى معرفة مهيا تها المتخالفة طريق على ما يجي
بيانه قال ويحتمل ان يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف
هيولياتها بالمهية كما يجي بيانه فلا يكون كل هيولى قابلة الا لحركة خاصة
والجواب عنه مضافا الى ما مران ذلك يقتضي كون الحركة المستديرة طبيعية
وقد مر فساده وقد ذهب قوم الى ان المتشبه به واحد
فقط وان الحركات كان يجب فيها ان يكون متشابهة ولكنها لما كان شوقها
ان تتحرك الى جهة اتفقت فينال الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها ان تطلب
الحركة على هيئة نافعة لما تحت وان لم يكن للحركة في اصلها كذلك
جمعت بين الحركة لما استدعى فيها الحركة من الغرض وبين جعلها على هيئة
نافعة ونحن نقول لو جاز ان تتوجه جهة الحركة قال الشيخ في سائر
الكتب ان قوما لما سمعوا ظاهر قول الاسكندر اذ نقول ان الاختلاف
في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة
الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس ان حركات
السماويات لا يجوز ان يكون لاجل شيء غير ذواتها ولا يجوز ان يكون

لمعلولا انها ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليس لاجل
ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق اليه وان اختلاف الحركات
كان ليختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافا
ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجته سمت
موضوع واعترض له اليه طريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضوع
الذي فيه رضا وطره والآخر يضيف الى ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب
من حكم خيريته ان يقصد الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره
بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة كل فلك يبقى على كماله الاخير دائما لكن الحركة
الى هذه الجهة وبهذه السرعة لنفع غيره فهذا تقرير هذا الوهم ثم قال في
ابطاله فاول ما نقول لهؤلاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية
في حركاتها قصد ما لاجل شيء معلول ويكون ذلك القصد في اختيار
الجهة فيمكن ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصدها لاجل شيء
معلول ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك
والغرض في نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان يتم لها به خيريته
بحسبها والحركات لا يضرها في الوجود وينفع غيرها ولم يكن احدهما اعسر
فاختارت الانفع وان كانت العلة المانعة عن تصيير حركاتها لنفع الغير
استحالة قصدها فعلا لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة
في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة
ولم يمنع قصد الحركة وكذا الحال في فضل السرعة والبطوء قال وذلك
لان كل قصد يكون من اجل المقصود فهو انقص وجودا من المقصود لان
كل ما من اجله شيء آخر فهو اتم وجودا من الآخر ولا يجوز ان يستفاد الوجود
الاكمل من الشيء الاخس فهذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو واضح قال
الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير وارد لان الحركة ليستخرج
الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها
كان حاصلا بكل الحركات وكان الكل بالنسبة اليه على السواء واقول

لبس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول
بانه يطلب التشبه بل المراد بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق
من اصل الحركة وهيأتها بان التمسك بمثل ذلك في جعل اصل الحركة
لاجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك
على السوية فان العلة الداعية الى اسناد اصل الحركة الى التشبه هي بعينها
داعية الى اسناد هيأتها الى مثل ذلك قوله واذا كان كذلك وقع
الاختلاف ٥ اي اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحته وقع الاختلاف
بسبب متقدم على ما تاخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت فلك القمر
ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة قوله وان جاز
ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله تشابهت الحركات في انها دورية
٥ هذه اشارة الى ما ذكره وهو قول الفيلسوف الاول ان المتشبه به واحد
فحمله الشيخ على ان ذلك هو المتشبه به لا بعد يعني العلة الاولى واعترض
الفاضل الشارح عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبها به من حيث
هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات وان لم يكن متشبها به بل كان المتشبه
به غيره او شيئا اخر كما منه ومن غيره لم يكن متشبها به وايضا تعليل الحركة الدورية
بذلك انما يجوز لو صح على الافلاك غيرها اما اذا كان السكون والحركة
المستقيمة ممتنعين عليها كانت الحركة الدورية واجبة لذواتها ٥
فتعليلها بكون المتشبه به واحدا باطل والجواب عن الاول ان المتشبه به
علة لوجه ما للحركة وان لم يكن علة فاعلية لها والعلل قد يكون بعيدة
وقد يكون قريبة فكذلك المتشبه به وايضا كون المتشبه به القريب بحيث
يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجوده المستفاد من العلة الاولى
فاذن ليس هو متشبها الا مع اعتبار العلة الاولى وما به يمتاز كل حركة
عن غيرها لا عتبار ذلك المعلول الذي هو وجود خاص والجواب
عن الثاني ان الحركة يمتنع ان يكون لشيء واجبة لذاته لان التصور
لا يحب لامر ثابت فاذن هي للافلاك ليس بحسب ذواتها بل بحسب

شيء آخر هو التشبه واذا جاز ان يكون نفس الحركة بحسب شيء آخر
لا بحسب ذات الفلك فان يكون استدارتها التي هي هيئة تابعة
لها بسبب شيء آخر اولى زيادة تبصرة الآن ليس لك ان تتكلف نفسك
اصابة كنه هذا التشبه بعد ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم في عالم
الغربة قاصرة عن ادراك ما دون هذا فكيف هذا وجوابنا اذا كان
المحرك يريد تشبها بما له على التجرد امرا ان يعرض منه في بدنه انفعا
ملتويه لكل التشبه من طلب الدوام كما يعرض في بدنك من انفعالات يتبع
اهال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سره
قد تبين فيما مر ان محرك الفلك انما يحرك تحريكه اياه او صاعدا من القوة
الى الفعل طلبا للكمال اللائق به او صاع الخارجة الى الفعل وان كانت
كمالات ما لكنها تكون كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس الى محركه
فالكمال اللائق بالمحرك هو تشبهه بمبدأه في صيرورته بريا من القوة لكن
الكمال والتشبه امران يقعان على اشياء مختلفة الحقائق بالتشكيك
ووقوع اللوازم فاذن هاهنا شيء ما يحصل لمحرك كل فلك بالتحريك يقع
عليه باعتباره مقيسا الى المبدأ المفارق اسم التشبه والشيخ ذكر
في هذا الفصل انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء بالاجمال
فليس لك ان تتكلف نفسك تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل فان قوى
البشرية الممنوة بالشواغل قاصرة عن تصور ماهية ما هو اقرب اليها هاهنا
مثلا كماهيات كثيرة من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف هذا
ثم اشار الى ذلك بما يزيده الاستبصار في تصور كيفية صدور التحريك
عن الشيء المتصور بصورة عقلية واورد لذلك مثالا واضحا وهو ان
القوة الخيالية في الانسان التي هي المبدأ الاول لتحريك بدنه لا يتعطل
عند امعان نفسه الناطقة في افكارها العقلية بل يتمثل فيها صور
خيالية يحاكي تلك الافكار نوعا من المحاكاة وكثيرا ما يعرض للبدن
من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس كاضطراب بغتة

واضح خفي فاحفظه واعلم انه كيف يمكنك ذلك فانها تكون
هيئة لشبه للكمالات العقلية صرفة وان كانت
خيالات غير عقلية صرفة بحسب استعداد تلك
القوى الجسمانية وانت عند تلوح المعقولات في نفسك
تصير محاكاتها من خيال لك بحسب استعدادك
وربما تأدت الى محركات من هيئته بذلك تم ادى التشبيه
صار آخر من البيان مناسبا لما كان فيه فاسمع م

او دهشة او سكون او غير ذلك فمشاهدة هذه الامور دالة على جواز
ان يعرض لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لان يحصل في صورة ويجري
مجرى خيالاتنا في انبعاثها عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصور
كمالات مبدائه المفارق الحاصل له بالفعل وهذا يقتضي
كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها محركة للفلك بتوسط صور جزئية
منبعثة عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها فاشار الشيخ
الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة اي بالجهد في التامل
والارتياض في الفكر لا بالتقليد عن جمهور المشائين فربما لاح لك
هو تجرد النفس الفلكية واضح بعد ما اطلعت على احوال نفسك بل يخفى
قبل ان تعتبر احوال النفس الفلكية فاجتهد وباقي الفصل واضح وههنا
قد تم كلامه في غايات افعال النفوس الفلكية لكن لما كان ذلك مشتملا
على اثبات عقول فعالة هي مبادي تلك الغايات اكد اثبات العقول بضرب
اخر وذلك هو وجه مناسبة ما ياتي من الكلام لما قبله تنبيه
القوة قد يكون على اعمال متناهية مثل تحريكها القوة التي في المدة والنهاية
واللانهاية من الاعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته وتلحق كل ما له او لشيء
يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي
المقدار ولا تناهيه ومنها ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي العدد
ولا تناهيه والمقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهاية في الازدياد
لا نهاية المقادير اعني تزايد الاتصال فقد يمكن فرض لا نهاية في
الانتقاص كلا نهاية الاعداد اعني مراتب الانفصال والشيء الذي له
مقدار كالجسم او عدد كالعلل ففرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر
اما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر
عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية
واللانهاية فيه بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي
بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه

يكون

او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته
او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات يكون ثلثة اصناف الاول قوى
يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم
مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها اكثر
ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني قوى يفرض
صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة
حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من
التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان تقع عمل غير المتناهية في زمان غير
متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد
كرماة تختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر
اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد
غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة
واذا تقرر ذلك فنقول نبه الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف
القوى بالنهاية واللانهاية على الاجمال وكان مراده ما يختلف في
النهاية واللانهاية بحسب المدة او العدة فقط ولذلك مثل بالمدة التي
تتحرك حركة متناهية بحسبهما وبالسماء التي تتحرك حركة غير متناهية
بحسبهما وذكر ان المتناهي وغير المتناهي يقالان للقوى باحد هذين
الاعتبارين مع انهما قد يقالان لغير المعنيين اعني يقالان للكم اولما
هو ذو كم اشارة الحركات التي يفعل حدودا ويعطا هي التي يقع بها
الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون في ان الوصول موصلا بالفعل
فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم
انه يزول عند كونه موصلا ه يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة
بعضها ببعض من غير ان يقع بينهما سكونات ليبين به ان الحركة التي هي
علة الزمان وصفته دورية واعلم ان القدماء قد اختلفوا في هذه
المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب

افلاطون ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات
والحجة المشهورة لمثبتيه ان المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير واصلا
اليه في آن ثم انه اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقا او مباينا
له بعد ان كان واصلا ايضا في آن ولا يمكن اتحاد الآنين لان ذلك
يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلا مباينا معا فاذن هما متغايران
ولا يمكن تتالي الآنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر في ابطال القول بالاجزاء
التي لا تتجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في
ذلك الزمان متحركا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحدود ولا عنه فاذن
هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها انما تصح لو كانت في الحدود المفروضة
في المسافات المتصلة التي يقطعها حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ في الشفا
بان قال مباينة المتحرك للحد التي هي حركة عنه انما يقع في زمان كالحركة
فان عنوا بآن المباينة طرف زمان المباينة فليس يمتنع ان يكون
ذلك الآن هو بعينه آن الوصول لانه طرف للحركة عن ذلك الحد
وطرف الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان عنوا به آنا
يصدق فيه الحكم على المتحرك بانه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن
ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكنا في
ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة يقع بين الحد المذكور وبين
الموضع المباين لذلك الحد قال وكذلك ان اوردوا بدل لفظ المباينة
اللامماسة فانه يجوز ان يكون طرف زمان اللامماسة مماسة ثم اقام
الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما تصدر عن علة
موجبة يسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى حد
آخر ميلا فتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور لكن لا يسمى
باعتبار الايصال ميلا فاذن هي موجودة في آن الوصول والميل من
الامور التي توجد في آن وليس من الامور التي لا توجد الا في زمان
كالحركة واما المباينة فلا تحدث الا بعد وجود ميل ثان تحدث في

آن

آن ويبقى زمانا ما ولا يكون الآن الذي حدث فيه الميل الثاني هو
آن الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد
كما مر فان بين الآنين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل وبسبب
عدم الميل يكون ساكنا ونحن نفسر بهذه المقدمات نعود الى تقرير
المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة التي تفصل حدودا او نقطا
والحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات
المختلفة تفصل حدودا مثلا الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة الى
غاية ما ثم راجعة عنها فانها انما تنتهي الى حد ما ترجع عنها فهي
قد فصلت ذلك الحد وانما اورد النقط بعد ذكر الحدود لان البيان
في الحركات الاينية المختلفة التي تفصل نقطا هي تحيط زوايا الانعطاف
والرجوع يكون اسهل واوضح وانما وصفت تلك الحركات بانها هي
التي يقع بها الوصول والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما تنقطع
بالوصول اليه فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة
التي لا تنقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض وانما ذكر المحرك الموصل بل
عن محرك موصل لان الحجة المعتمدة عليها عنده هي المبنية على امتناع
اجتماع المحركين المختلفين اعني الميلين ولم يسم المحرك الموصل
بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصف المحرك بانه يكون
في آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده في ذلك
الآن واشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان الايصال ليس مثل
المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الآن
والثاني بقوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا الى قوله لكون الشيء مفارقا
متحركا وانما قال يزول عن المتحرك كونه موصلا مع ان المحرك القريب
اعني الميل الاول لا يكون باقيا عند مفارقة المتحرك للحد لان المحرك
الاصلي الذي ينبعث الميل عنه اعني الطبيعة او الارادة او القوة
القاسرة ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو بسببه كان محركا وهو

الميل واشار بقوله فی جمیع زمان مفارقة المتحرک للحد الی ان الزوال
المذکور انما یکون فی جمیع ذلک الزمان حاصلا واشار بقوله ویکون
صیرورته غیر موصل دفعة وان بقی زمانا الی وجود الزوال فی الآن
الذی هو مبدأ ذلک الحق الزمان وذلک لان الشیء اذا کان موصلا
فی زمان ثم صار غیر موصل فی زمان آخر فلا بد من آن یفصل بین
الزمانین ولا یجوز ان یکون الشیء فی ذلک الآن لا موصلا ولا غیر
موصل لامتناع خلوه من النقیضین ولا یجوز ان یکون موصلا لان
الامر الموجود لم یرد علیه امر یعدمه فانه لا یزول والوارد اذا کان
مما یوجد فی آن کان لا محالة موجودا فی الآن الفاصل فکان اللااتصال
الذی هو معلوله ایضا حاصلا معه وانما لم یذکر المحرک الثانی اعنی
الوارد المتجدد لان الحجة تمشی من غیر ذلک فان المیلین المختلفین لعینیهما
یمتنعی الاجتماع لذاتیهما بل لان کل واحد منهما یستلزم عدم الآخر
ولما کان وجود المیل الاول یمتنع الاجتماع مع عدمه اکتفی بذکر عدمه
المغنی عن ذکر وجود المیل الثانی ثم اشار الی تغایر الآنین بقوله والآن
الذی یصیر فیه غیر موصل دفعة غیر الآن الذی صار فیه موصلا دفعة
واشار الی وجوب وقوع زمان بین الآنین بقوله وبینهما زمان کان
فیه موصلا وذلک لان المیل الثانی لم یتجدد فیه بعد وانما قال لکن
وهو زمان السکون لا محالة لان سبب الحرکة اعنی المیلین معدوما
وههنا قد تم الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنیة علی استحالة
تتالی الآنات وفیه اشکال وهو ان عدم الآن یکون اما علی التدریج
او دفعة والاول بط والا لصار الآن زمانیا والثانی یقتضی ان یکون
آن عدمه متصلا بآن وجوده فیلزم تتالی الآنین قال واجاب الشیخ
عنه فی الشفاء بان قال قولکم عدم الآن اما ان یکون علی التدریج
او دفعة تقسیم غیر منحصر لان هناک قسما ثالثا وهو ان یکون عدمه
فی جمیع الزمان الذی بعده فلو قال السائل لیس البحث عن استمرار عدم

ذلک الآن حتی یقال انه فی جمیع الزمان الذی بعده لکان جوابه
انا ابتداء الزمان الذی هو فی جمیعه معدوم لیس آنا آخر بل هو
عین ذلک الآن ولا یستحیل ان یتصف الشیء بصفة فی زمان
ویکون فی الآن الذی هو طرف ذلک الزمان علی خلاف تلک الصفة
قال هذا تقریر کلام الشیخ والاشکال باق علیه من وجهین
الاول ان حصول الشیء او عدمه علی التدریج غیر معقول لان
زمان الحصول ح یحتمل الانقسام ففی الجزء الاول منه مثلا ان
لم یحصل شیء اصلا لم یکن الحصول فی کل ذلک الزمان بل فی بعضه
وقد قیل فی کله هف وان یحصل وکان الحاصل هو الذی سیحصل
فی الجزء الثانی بعینه کان ذلک الشیء فی الجزء الاول موجودا معدوما
معا وهو مح وان کان غیره لم یکن ذلک الحصول شیء علی التدریج بل
حصول اشیاء کثیرة فی اجزاء ذلک الزمان واذا ثبت ذلک ثبت
ان عدم الآن المفروض انما یحصل دفعة ثم یستمر بعد ذلک زمانا
فان کل حاصل بعد ما لم یکن فلا بد له من اول حصول یکون هو
حاصلا فیه ویلزم من ذلک تتالی الآنین الثانی لو سلمنا صحة هذا
التقسیم وهو ان یکون عدم الآن حاصلا فی جمیع الزمان الذی
بعده من غیر ان یکون لذلک الزمان طرف هو فیه معدوم فلم لا یجوز
ان یقال اللامماسة حاصلة فی الزمان الحاصل بعد المماسة
مع انه لیس لزمان اللامماسة طرف غیر آن المماسة وح یکفی هناک
آن واحد ویبطل الحجة اقول علی الوجه الاول معنی الحصول علی
التدریج هو حصول الشیء الذی له هویة اتصالیة لا یمکن ان
تحصل الا فی زمان کالحرکة وما یتبعها فان تلک الهویة یمتنع وجودها
دفعة ولا یلزم من ذلک ان یکون حصولها حصول اشیاء کثیرة فی اجزاء
ذلک الزمان لانها من حیث هویتها لیست ملتئمة عن اشیاء کثیرة
بل هی شیء واحد من شانه قبول القسمة الی اجزاء فهی قبل عروض القسمة

لا يكون الا شيئا واحدا منطبقا على زمان ولا يكون لذلك الزمان
طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف لان وجوده ممتنع الحصول
في طرف زمان بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان واما
بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا
بعد شيء وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على
التدريج ويقابله ما يحصل لا على التدريج بل اما في طرف زمان فقط
كوصول المتحرك على مسافة الى منتصفها مثلا واما في زمان لا بمعنى
ان يكون له زمان اتصالي منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى انه لا يوجد
في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه وهذا القسم ينقسم
الى ما يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف حصوله مثلا كاللون والتربيع
مثلا والى ما لا يكون حاصلا في ذلك الآن كاللاوصول وككون المتحرك
على مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل في زمان وفي طرفه
او فيه دون طرفه وهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم
الآن انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه ويبين
ذلك من تصور النقطة فان الحكم بان النقطة موجودة هناك على طرف
الخط وليس يصادق على نفس الخط المتصل واما الحكم بانها ليست موجودة
هناك فصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرفه ولا يلزم من ذلك
ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست
موجودة هناك وعلى الوجه الثاني ان ذلك يقتضي تزييف الحجة المشهورة
المذكورة في صدر هذا الفصل ولا يقتضي تزييف الحجة التي اعتمد الشيخ
عليه لان آن المماسة الذي يجب ان يكون الموصل موجودا فيه لا يمكن
ان يكون مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك
الزوال مفتقر الى حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب
الاول والسببان ليسا من الموجودات التي تحصل في ازمنة دون
اطرافها ولا مما لا يوجد الا في اطراف الازمنة ولا مما يكون منطبقة على

ازمنتها

ازمنتها فهما اذن مما يوجد فيه الازمنة في اطرافها والفاضل
الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة في الكتاب ولذلك
تعجب من ايراده اياها بعد تزييفها في الشفاء والدليل على ان الشيخ
لم يقصد الحجة المشهورة اشتمال تقريره على ذكر المحرك الموصل واشا
الى وجوده في آن المماسة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ
لم يتعرض لذكر السبب الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال
السببية عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على
هذه الحجة بانكار وجود الميل اولا ثم بانكار امتناع اجتماع ميلين
مختلفين دفعة ثانيا ثم بتجويز وجودهما في زمانين مختلفين
يفصل بينهما آن لا يوجد فيه اما احدهما او كلاهما وفيما مر من
الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية قوله فكل حركة في مسافة
تنتهي الى حد تنتهي الى سكون ه لما فرغ من اثبات السكون بين
الحركتين المختلفين شرع في المطلوب من ذلك وبيان ان الحركة الحافظة
للزمان دورية وتقريره ان كل حركة في مسافة تنتهي تلك المسافة
الى حد وينتهي تلك الحركة الى سكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة
للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة على ما مر لا اول له ولا آخر
كما مضى بيانه فالحركة التي هو مقدارها يجب ان لا يكون لها اول ولا آخر
لكن الحركات التي لا تختلف يكون اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق
بيانه والمستقيمة لا يمكن ان يتصل دائما لوجوب تناهي المسافات
المستقيمة فاذن هي وضعية دورية واعلم ان القائلين بنفي السكون
بين الحركات المختلفة يسندون الزمان ايضا الى الحركة المستديرة
دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض
بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شيء متصل واحد
يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله في الاتصال الوحداني
فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حركة متصلة دائما

فيكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل والحركة
الوضعية هي التي بها يستحفظ الزمان ه م

سوى الدورية فقد ظهر من ذلك ان هذا المطلب لا يفتقر الى اثبات
السكون المذكور كل الافتقار فان قيل انما يجب ان يقال صار غير
موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة
التي هي منسوبة ٥ هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم وهو ان
الجمهور يقولون في حجتهم التي حكيناها عنهم اعني التي زيفها الشيخ
عند اثبات الآن الثاني ان المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا وقد يرد
عليهم من بيان غلطهم في مطلوبهم ان المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة
الى ما تحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة بل في زمان ولا يوجد
فيها شيء هو اولها لان كل جزء يوجد منها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء
يتقدم بعضها على بعض وهكذا حال المفارقة وما يشبهها فاذن
لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا او مباينا في آن بل يجب ان يقال
ان المتحرك صار غير موصل بعد ما كان موصلا او زال عنه كونه موصلا
في آن وان كون الشيء غير موصل قد يقع في آن كما يقع في زمان وما ذكره
الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة المشهورة لا يصير صحيحة ان تبدلت
لفظ المباينة باللامماسة فغير مناف لقوله هذا لان تلك الحجة في
نفسها ضعيفة والحجج التي يكون فسادها من جهة المعنى لا يصير صحيحة
بتبديل الفاظها بل لا عبرة الا في المعنى اما الحجج الصحيحة فربما يوهم
فسادا اذا لم يكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة فهذا ما يمكن
ان يقال في تقرير هذه المسئلة تنبيه الحركة التي يجب ان يطلب
حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية ٥ قد مر
في الفصل الاول من الفصول الثلثة الماضية ان القوة التي لا نهاية
لها هي التي يكون على اعمال او حركات غير متناهية وتبين في الفصلين
الاخيرين ان الحركة الغير المتناهية هي الدورية لا غير ولما كان هذا
الحكم فرعا على ما تقدم جعل هذا الفصل تنبيها فقد ظهر في هذا الفصل
ايضا انه يريد بلا نهاية القوة لا نهايتها بحسب المدة او العدة اشارة

اعلم

تناهي القوى الجسمانية

اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره
لانه لا يمكن ان يكون لا متناهيا فاذا حرك بقوته جسما اما من مبدأ
يفرضه حركات لا تتناهى في القوة ٥ يريد بيان امتناع كون القوى
الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية
وحركت جسما فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع
لانه اما ان لا يكون محلا لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول
فلما اشتمل عليه هذا الفصل واما الثاني فلما اشتمل عليه اربعة
فصول بعده فقوله لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك
جسما غيره اشارة الى فساد القسم الاول والحجة عليه ان الجسم
لا يمكن ان يكون لا متناهيا وذلك لما مر من وجوب تناهي الابعاد
فاذا حرك جسم بقوته جسما آخر من مبدأ مفروض حركات لا نهاية
لها بحسب الامتداد الزماني او بحسب العدة في القوة فان غير المتناهي
لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك جسما آخر شبيها
بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه في المقدار بتلك القوة بعينها
من ذلك المبدأ المفروض فيجب ان يحرك الثاني اكثر من الاول وذلك
لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة
القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم يكون
اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة
الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم ان يكون معاوقة الاعظم اكثر
من معاوقة الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم
وهذا مما لم يبينه الشيخ في هذا الفصل الا انه تبين مما مر في الفصل
السادس من النمط الثاني ومما سياتي ولما كان مبدأ التحريكين
واحدا بالفرض وجب ان يقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر
الذي فرض اللانهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع
الاقل فيكون ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هف

ثم فرضنا انه يحرك اصغر منه كل الجسم بتلك القوة يجب
ان يحرك اكثر من ذلك المبدأ المفروض فيقع الزيادة
التي في القوة في الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر
ايضا متناهيا هذا محال

فاذن هذا الفرض محال واعلم ان هذا البرهان اعم ما اخذنا مما
استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت
بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتا
ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت
غير متناهية مطلقا هف فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت
جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان يكون مباشرة لتحريك الاجسام
بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع
هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية والاعتراض المشهور الذي اورده
الفاضل الشارح عليه بتجويز ان يكون التفاوت في التحريكين في السرعة
والبطوء ح لا يلزم منه انقطاع احدهما مندفع لان المراد بالقوة
المذكورة ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المادة او العدة دون الشدة
على ما مر ثم انه اورد عليه سؤالا آخر وهو ان القائلين بتناهي الحوادث
لما استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم
بان قال لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم
بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها
قال ولقائل ان يرد عليه ههنا بمثابه رده عليهم بعينه وهو
ان نقول ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في
وقت فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد
اورده عليه بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه
ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال
ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على
تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليهما بخلاف الحوادث فان
مجموعها لما لم يكن موجودا في وقت استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان
ثم قال الفاضل الشارح وللسائل ان يعود ويقول انتم انما بينتم
على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك

بمآله

الافعال

الافعال وح يعود الاشكال اقول الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد
عن الحوادث الغير المتناهية مطلقا بل ذكره في آخر النمط الخامس ان جميعها
لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر
واقل ولا سلم ذلك كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام تصريح
بان كثرة الشيء وقلته لا ينافيان كونه غير متناه فكيف وربما يوصف بهما
وباللانهاية معا في النظر الاول اذا اختلف جهتاهما اي جهة الكثرة
والقلة وجهة اللانهاية وبيان ذلك ان كل ما يمتد متزتبا في العقل
او في الخارج مقدارا كان او عددا فيكون لا محالة لامتداده جهتان
يمكن ان يوصف الامتداد في الجهتين معا بالتناهي او يسلب عنه
فيهما التناهي او يوصف في احديهما به ويسلب في الاخرى عنه والحكم
بالازدياد والانتقاص عليه لا ينافي سلب النهاية في الجهة الموصوفة
بالنهاية لانهما من خواص الكم المتناهي فاذن الحكم بهما في جهة واحدة
لا ينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور واما امتناع
سلب النهاية عنه اذا كان موجودا على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء
فذلك لامر يقتضيه خارج من مفهومه وهو غير ما نحن فيه فاذن تقرر
هذا فنقول لما كانت لا نهاية الحوادث في الجهة التي تلي الماضي وازديادها
في الجهة الاخرى التي تلي الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد على
وجوب التناهي صحيحا كما مر واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة
فلما كان لامتدادها مبدأ واحد بالفرض وكانت مستلزمة للزيادة
ونقصان بحسب طبايع المقسورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت
في الجهة الاخرى واوجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة ايضا وبذلك
افترقت الصورتان فهذا ما عندي في هذا الموضع واما عبارة الشيخ في
الجواب المحكي عنه لم يقع الي الفاظه حتى انظر فيها فمعناه اذا كان شيء ما
يحرك جسما ولاجل ما انتفى في ذلك الجسم لما فرغ من بيان امتناع كون القوى
الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر اراد ان يبين امتناع كونها غير

ع

كان قوة للاكبر للتحريك مثل قوة للاصغر لا يكون احدها
اعظم في آخر اطوع حيث لا معاوق اصلا م

متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدم لذلك ثلث مقدمات اولاها ما ذكره
في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك
ولا مانع عنه بل كان ذلك القوة بجملة كما مر فاذن كبيره وصغيره اذا فرضنا
مجردين من تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك والا لكان الجسم
من حيث هو جسم مانعا عنه اخرى القوة الطبيعية لجسم ما
اذا حركت جسمها ولم يكن في جسمها معاوقة اصلا ه وهذه ثانية
المقدمات وهو ان القوة الجسمانية المعاوقة والا لم يكن الطبيعة طبيعة
لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول
لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف
باختلاف محلها على ما سياتي في المقدمة الثالثة وهنا لم يتبين ان
التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو في الطبيعة
بحسب الفواعل لا غير ثم نبه القوة في الجسم الاكبر اذا كانت متشابهة
للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت
القوتان بالاطلاق فانها ه وهذه ثالثة المقدمات وهي ان القوى
الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام وتتناسب بتناسب
محالها المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة فيها متجزية بتجزيتها والفاظ
الكتاب واضحة اشارة نقول لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام
قوة طبيعية يحرك ذلك الجسم حركة طبيعية بلا نهاية ه لما فرغ
من تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره في صدر الفصل
وذلك لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه لو انفرد اشارة
الى المقدمة الاخيرة قوله ليس زيادة جسمه في العدد يؤثر في منع
التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة ه اشارة الى المقدمة
الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهو ان المعاوقة لو كانت في الكبير
اكثر منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منها في الصغير
لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة

الاولى قوله بل المتحركان في حكمها لا يختلفان والمحركان مختلفان ه
اشارة الى ما استبان في المقدمة الثانية وهو كون التفاوت ههنا بسبب
الفواعل لا بسبب القوابل قوله فان حركا جسميهما من مبدإ مفروض
حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا تقرير البرهان بالاحالة على
ما مر وهو انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض متناه
ويلزم منه تناهي الاول كما مر قوله فان حرك الاصغر ه تتميم لهذا
البرهان وانما احتاج الى ذلك لان اللازم مما مر ليس الا وجوب
تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان ذلك في الحجة
السابقة خلفا لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية
فعلا متناهيا ولم يكن ههنا خلفا لان القوة ليست بواحدة بل انما
لزم الخلف من حيث ذكره وهو ان تناهي حركات الاصغر يقتضي تناهي حركات
الاكبر ايضا لكونهما على نسبة جسميهما المتناهيين على ما مر في المقدمة
الثالثة فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم انا ذكرنا ان الشيخ يريد
بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك فبينه بامتناع
صدور متناهي التحريك عنها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع من غير
نهاية لكن لما كان البرهان الذي اقام على امتناع كون القوة الجسمانية
الغير المتناهية محركة بالقسر اعم مما اخذ من الموضع الذي استعمله فيه
فهذا البرهان الذي اقام على امتناع كونها محركة بالطبع اخص تناولا
مما يجب وذلك لانه لم يقم الا على امتناع صدور التحريك الغير المتناهية
عن قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك
الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها
وبالجملة القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع
الذي يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات
الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا تخلو
عن معاوقات تقتضيها طبايع بسائطها على ما تبين فيما مر وايضا

حركات متناهية كانت الزيادة على حركتها نسبة
واحدة وكان الجميع متناهيا ه م

الثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال احساما
اليه فاذن هذا البرهان كان احص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا
بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة في هيولياتها مبدا للتحريكات
الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده
تذنيب فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة
عقلية ٥ قد بان فيما مضى ان وجوب وجود حركة غير متناهية وبان
انها لا يكون الا دورية وبان في النمط الثاني ان الاجسام المتحركة بالحركة
الدورية هي السماوية فاذن ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية
وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة ان القوى الجسمانية
لا تصدر عنها حركة غير متناهية فانتجت المقدمتان ان القوة المحركة
للسماء ليست جسمانية وما ليس جسمانيا يكون مفارقا فاذن هي
مفارقة والمفارقة اما نفس واما عقل والنفس المفارقة اذا حاولت
تحريك جسمها فانما يحاوله لخروج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل والا
فلا احتياج لها الى التحريك فاذن هي مفتقرة في التحريك الى شيء يكون
كمالاته موجودة بالفعل ليخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل
وذلك الشيء هو عقل ولا محالة يكون ذلك الشيء هو السبب الاول
لتحريك السماء فاذن القوة الاولى التي يصدر عنها تحريك السماء مفارقة
عقلية وهم وتنبيه ولعلك تقول قد حصلت السماء يتحرك عن
مفارق وقد كنت منعت ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا
بل قوة جسمانية تحوليك ٥ قد تبين في الفصل العاشر من هذا النمط
ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمانية وههنا
قد حكم بانه مفارق عقلي وذلك يوهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير
مناقض لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي
كون العقل مبدا من وجه آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك ما على
وتحريك العقل تحريك غائي والغاية وان كانت من حيث هي علة

لعلية

لعلية الفاعل مبدا بعيدا فهي من حيث انتساب الفعل اليها باعتبار
غير اعتبار انتسابها الى سائر العلل مبدا قريب وبه ينحل ما اشكل
على الفاضل الشارح وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو
نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما متعاكسين وهم وتنبيه
ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لا دائم التحريك
فيكون لغيره هذه الحركة فاسمع اعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي
التحريك يحرك شيئا آخر ثم يصدر عن ذلك الآخر حركات غير متناهية
لا على انها تصدر عنه لو انفرد بل على ٥ معنى السؤال انه ان جاز ان
يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية فيكون تلك القوة متناهية
التحريك لا دائمة التحريك فيكون محركة لغير الحركة السماوية الدائمة
هف وينبه على الجواب بانه يجوز ان يكون محرك غير متحرك عقلا غير متناهي
التحريك يحرك قوة حالة في جسم اي يتجدد منه في تلك القوة امور متصلة
غير فانية ثم يصدر من تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم
لا على انها تصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على انها ينفعل دائما
عن ذلك المحرك العقلي ويفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم زاد في البيان
بالفرق بين الانفعالات غير المتناهية وبين التاثيرات الغير المتناهية
على سبيل الوساطة وبين تلك التاثيرات على سبيل المبداية وذكر
ان الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط واعترض الفاضل
الشارح بان الامور الحادثة في النفس الجسمية لا يجوز ان تصدر
عن العقل فان الثابت لا يكون علة للمتغير وان جاز فليجز صدور
الحركات عنه من غير احتياج الى النفس وح لا يمكن القطع في شيء
من القوى الجسمية بانها لا يقوى على افعال غير متناهية لاحتمال
انفعالها عن العقل دائما والجواب ان المتغير انما يصدر عن الثابت
بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة لا توجد الا عند تجدد احوال
في كونها منسوبة الى ارادة او ميل طبيعي او قسري يكون كل حركة علة

انها لا يجاب تنفعل عن ذلك المبدإ الاول وتفعل
واعلم ان فعل الانفعالات الغير المتناهية والتاثير
العقلي الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير التاثير
على سبيل المبداية فانما يمتنع في الاجسام احد
هذه الثلثة فقط ٥ م

لتجدد حركة فيتصل التجددات في المحرك والحركات في المتحرك فاذن
لا بد من محرك يتجدد احوالها وليس هو بعقل ولما امتنع في الفلك
انتساب تلك الاحوال الى طبيعته او قد ثبت انتسابها الى نفس واما
احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهي بحسب انفعالاتها
عن العقل فليس بالزام على الشيخ لانه عين ما صرح به لكنه لا يتصور
فيما لا يستتم انفعالاته وافعاله اشارة فالمبدأ المفارق العقلي
لا يزال يفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السمائية على هيآت
نفسانية شوقية ينبعث منها الحركات السماوية على النحو المذكور
من الانفعالات ولان تاثير المفارق متصل بما يتبع ذلك التاثير متصل
على ان المحرك الاول هو المفارق ولا يمكن غير هذا فيه بيان لكيفية
صدور الافعال المتجددة في النفس الفلكية عن العقل وصدور
الحركات بحسبها عن النفس وهو غني عن الشرح تشبيه صاحب
المشائين قد شهد بان محرك كل كرة يحركها تحريكا غير متناهي وانه غير
متناهي القوة وانه لا يكون لقوة جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه
حتى ظنوا ان المحركات بعد الاول قد يتحرك بالعرض قد مر في بيان
كثرة العقول ان قوما من المشائين ظنوا ان المتشبه به في جميع السماوات
واحد وان المعلم الاول قد حكم في موضع بوحدته وفي موضع آخر
بكثرته وذكرنا وجه كل واحد من قوليه فذلك القوم زعموا ان المحركات
السماوية هي نفوسها المنطبعة في اجسامها ولزمهم القول بتحركها
بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات متحرك بالعرض والمحرك المتحرك
يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر ولا يتسلسل بل يجب ان ينتهي
الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك قالوا فذلك المحرك الذي لا يتحرك
من حيث هو محرك هو العلة الاولى او العقل الاول وسائر
ما عدا ذلك الواحد من المحركين متحرك اما بالذات واما بالعرض
وذلك غير واجب لانه يجوز ان يكون المحرك غير متحرك من جهة

ما هو

ما هو محرك ويكون متحركا من جهة اخرى مثلا من جهة كونه حالا في مادة
وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة في مواد الافلاك
دون النفوس المفارقة والعقول فرد الشيخ في هذا الفصل عليهم
لشيئين احدهما قول المعلم الاول فانهم يدعون ملازمة قدهيه
وذلك انه صرح بان محرك كل كرة جوهر مفارق ولكن القوم المذكور
قد غفلوا عن جمع القولين وانتاجهما والثاني اعترافهم بان للنفوس
السماويات تصورات عقلية هي مبادي تشوقاتها وتقرر في ذلك
ان التصور العقلي لا يمكن ان يكون لجسم او قوة جسم لما مر في النمط
الثالث فكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة جسم فاذن
التصور العقلي لا يمكن ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض لكن للمحركات
السماوية تصورات عقلية بزعمهم فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة
بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ ازال وهم من ظن ان النفوس
الناطقة متحركة بالعرض وتشبه النفوس الفلكية بها ببيان معنى
الحركة بالعرض ونفي ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك
ظاهر واعلم ان المحصلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب
اليه القوم المذكور وانما ذهب اليه قوم منهم لا مزيد لتحصيلهم
يدل على ان قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدا والمعاد فانه قال
لهذه العبارة والفيلسوف وضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر
في زمانه وتبع عددها عدد المبادي المفارقة والاسكندر يصرح
ويقول به في رسالته التي في المبادي بان محرك جملة السماء واحد ولا يجوز
ان يكون عددا كثيرا وان لكل كرة محركا ومشوقا يخصانه وثامسطيوس
يصرح ويقول ما هذا معناه ان الاشبه والاحق وجود مبدا
حركة خاصة لكل فلك على انه فيه ووجود مبدا حركة خاصة له
على انه معشوق مفارق اشارة الاول ليس فيه حيثيتان لو حدته
فيلزم كما علمته ان لا يكون مبدا الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسط

المعلول الاول ليس جسما

وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبداء
الاقرب لوجوده عن اثنين او عن مبداء فيه حيثيتا ليصح ان يكون
عنه اثنان معا لانك علمت انه ليس ولا واحد من الهيولى والصورة
ه يوبيد بيان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل
محض قال الفاضل الشارح هذا الفصل يشتمل مع الذي يليه
على ان الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقريرها في هذا الفصل
ان المبداء الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما تبين في النمط الرابع
فلزم كما علمت في النمط الخامس ان لا يكون مبدا الا لواحد بسيط
الا بالتوسط وكل جسم كما علمت في النمط الاول مركب من الهيولى
والصورة فتضح لك ان المبدا الاول لوجود الجسم يكون مولفا عن شيئين
او يكون الجسم عن مبداء فيه حيثيتان ليصح ان يصدر عنه الهيولى
والصورة معا لانك علمت في النمط الاول ايضا انه لا واحد منهما
علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل محتاجان معا الى علة توجد
كل واحد منهما فان ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزائه او توجدهما
معا ولا يجوز ان يكون علتهما القريبة شيئا غير منقسم فاذن المعلول
الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا بجسم ولا بنفس متعلق بجسم
بل هو عقل محض وانت فقد صح لك في هذا النمط وجود عدة عقول
متباينة الذوات هي مبادي محركات الافلاك ولا شك ان هذا المبدع
الاول في سلسلتها اي هو ايضا محرك لفلك هو اول الافلاك او في
حيزها العقلي ان لم يكن محركا لفلك اي يكون مشاركا في التجرد والبراءة
عن القوة تنبيه قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية افلاكها
وكواكبها كثيرة العدد ه هذا الفصل مشتمل على اربعة مطالب
اكثرها مما مر بيانه ولذلك وسمها بالتنبيه وانما جعلها ههنا تذكرا
وتنبيها على كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجسام العالية
والثاني معرفة كثرة محركاتها اعني نفوسها والثالث كثرة معرفة متشوقاتها

اعني

اعني عقولها والرابع معرفة اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض
الامور وفي آخر الفصل ترغيب على تعرف عللها الفاعلية ووعد
لبيان ذلك اما المطلب الاول فالنظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك
قال فيه قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه وانما اورد حاصل
انظار اهل تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال فقال الاجرام العالية
تنقسم الى كواكب والى افلاك اما الكواكب فتنقسم الى سيارات والى
ثوابت والسيارات والثوابت اكثر من ان تحصى وقد رصد منها الف ونيف
وعشرون كوكبا والطريق الى معرفة وجود الكوكب العيان لا غير
والى معرفة سيرها وثباتها هو الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق
الى ثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد
الاصول الحكمية وهو اسناد كل حركة الى جسم يتحرك بها بالذات
ويحرك ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات
الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق
والالتيام على جرامها وقد اختلف اهل العلم في عددها اختلافا
لا يرجى زواله بعد ان قسموها الى كلية فظهر منها حركة واحدة
اما بسيطة او مركبة والى جزئية تفصل الكلية اليها فالقدماء
اثبتوا ثمانية افلاك كلية يحيط بعضها ببعض بحيث يماس
مقعر العالي محدب السافل ويكون مراكز الجميع مركز الارض واحد
منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه مما لا بد منه ولان كان
كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك ايضا فلك البروج
وسبعة للسيارات السبعة على النضد المشهور فان فيها ايضا
خلاف والمتاخرون زادوا فلكا آخر غير مكوكب يحرك الكل بالحركة
اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان الفريقين جعلوا الفلك
الكلي لكل كوكب منفصلا الى اجسام كثيرة تقتضيها اختلاف
حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة وبرعة

وبطوا وبعدا وقربا من الارض فمن غير المحصلين ومنهم من جعل لتلك
الاجسام اشكالا غير الكرة كالقائلين بالمنشورات والحلق والدوائر
وامثالها وجعلوها منضودة في جو مشتمل عليها هو ثخن فلكه الكلي
ومنهم من جعلها في حركاتها ايضا مختلفة كالقائلين باسترخاء
اوتارها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة وكالقائلين
باقبال الفلك وادباره من غير اسناد ذلك الى حركة بسيطة متشابهة
هذا كله مع اختلافهم في اعدادها واما المحصلون الذين يلتزمون
القوانين الحكمية فقد اختلفوا ايضا في اعدادها بعد اتفاقهم على
وجوب استدارتها شكلا وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع
يقرب من خمسين فما فوقه والمتاخرون المتفقون لارصاد بطلميوس
الفاضل اثبتوا الكل فلكا ممثلا لفلك البروج مركزه مركز العالم يماس
محدبه مقعر ما فوقه ومقعره محدب ما تحته وهو فلكه الكلي المشتمل
على سائر افلاكه الا القمر فان ممثله المسمى بفلك الجوزهر محيط بفلك آخر
له يسمى المائل هو الذي يشتمل على سائر افلاكه وفلكا خارج المركز عن
مركز الارض ينفصل عن الممثل والمائل يماس محدباهما ومقعراهما على
نقطتين يسمى الابعد عن الارض وجا والاقرب منه حضيضا وفلكا
آخر مسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو في ثخن الخارج المركز يماس
محدبه سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما عن الارض ذروة واقربهما
حضيضا ما خلا الشمس فانها يكتفي باحد الفلكين اعني خارج
المركز او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر بالقياس
الى حركاتها الا ان بطلميوس راى اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط
والكواكب الستة مركوزة في الخارج المركز وما دون العطارد فلكا
آخر خارج المركز ايضا فله فلكان خارجا المركز يشتمل الممثل على الآخر
اشتمال سائر الممثلات على امثاله وهو المسمى بالمدير ويشتمل على
الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل الفلك التدوير اذ هو .

كوكب

المشتمل

المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير
اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرين عشرة
منها موافقة المراكز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عنه
وستة افلاك تداوير يتحرك الفلك بالحركة الاولى اليومية السريعة
ويتحرك ما دونه بها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة الا الممثلات
الستة التي فوق القمر فانها لا تتحرك عن الحركتين المذكورتين فينتظم
الرجعة والاستقامة والسرعة والبطوء والقرب والبعد بحركات
الافلاك الخارجة عن المراكز والتداوير ويتركب حركات الكواكب
المختلفة الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور في كتب
الهيئة وبقيت الحركات العرضية الموجودة لتداوير الخمسة المتحيرة
وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة المقتضية لتناقص الميل بين
قطبي الفلكين العظيمين على ما يظن ان يثبت وجود ذلك التناقص
حقيقة محتاجا الى اثبات جرم آخر يتحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره
من الحكماء والمهندسين الى عدد من الافلاك ينبغي ان يثبت مضافة
الى ما سبق لاجل هذه الحركات الا ان الآراء لم يتفق بعد اتفاقها
على ما سبق ذكره فهذا هو القول المجمل في عدد الافلاك قوله
ويلزمك على اصولك ان تعلم ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا
بالارض موافقا المركز او خارجا المركز او فلكا غير محيط مثل التدوير
او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في
ذلك عن الكوكب وان الكوكب ينتقل حول الارض بسبب الافلاك
التي هي مركوزة فيها ه هذا وجه المطلب الثاني وهو معرفة كثرة
النفوس المحركة لهذه الافلاك وهو بحث حكمي ولذلك قال ويلزمك
على اصولك واعلم انهم اختلفوا ايضا في محركات الافلاك الجزئية
للكواكب السبعة فذهب فريق الى ان كل كوكب منها ينزل مع افلاكه
منزلة حيوان واحد ونفس واحدة يتعلق بالكوكب اولا وتتعلق بافلاكه

لو كان يعرف لها اجلها الافلاك ويدرك سيرها في ذلك
اذا تأملت حال القمر وحركته المضاعفة واوجبه
وحال عطارد وفلكه وحيه وانه لو كان هناك آخر
يوجبه حال الكواكب اوجبا فلك تدوير
لحصل ذلك كذلك ٥٥ م

بواسطة الكوكب بعد ذلك كما تتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا وبالاعضاء
الباقية بعد ذلك وبتوسطه فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب الذي
هو كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح والاعضاء الباقية وعلى
هذا التقدير يكون النفوس الفلكية تسعا اثنان للفلكين المعظمين
وسبع للسيارات وافلاكها وذهب الباقون الى ان كل فلك من الافلاك
المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب
ايضا حركات وضعية على انفسها كما اثبتوا للافلاك فان حكمها في
وجوب اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا شيء
غير محسوس فيما فوق القمر واما القمر فان لم يكن المحو حينا لا يتراءى
فيه لانعكاس كما ترى من الهالات وقوس قزح او اجساما موجودة
واقفة بحذائه بل كان شيئا موجودا ثابتا في جميع الاوقات على
حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعي فيه مشكل
والاظهر انه لا يكون شيئا موجودا فيه لوجوب بساطته وامتناع تغيره
عن وضعه الطبيعي وعدد النفوس المحركة على هذا الرأي عدد الافلاك
والكواكب جميعا والشيخ حكم بذلك في الكتاب بقوله ان لكل جسم
منها فلكا كان او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز
الفلك في ذلك عن الكوكب ولو كرر ما ذكرنا قبل من وجوب كون الافلاك
الخارجة المراكز والتداوير والكواكب مختصة في الابداع بصور كمالية
زايدة على صور المتماثلات ثم ان الشيخ نفى الوهم المذهوب اليه عند
العوام وهو ان الكوكب يتحرك في الافلاك تحرك الحيتان في الماء فان
القول بتكثر الحركات المقتضي لتكثر المحركات مبني عليه وانما نفاه
لشيئين احدهما البرهان المتقدم وهو امتناع الخرق والالتيام
على الاجسام ذوات الحركة المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله ولا
الكوكب ينتقل حول الارض الى قوله لا بان يخرق بها اجرام الافلاك
والثاني برهان حدسي وهو ان الرصد والاعتبار يدلان على موافاة

مركز تدوير القمر اوجه في كل تدوير مرتين وهو عند كونه في الاجتماع
والاستقبال وحضيضه ايضا مرتين وهو عند كونه في تربيعي
الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد اوجه في كل دورة
مرتين احدهما عند كونه في تاريخنا هذا في اول العقرب بالتقريب
والثاني عند كونه في اول الثور الا ان اوجه العقربي يكون ابعد
عن الارض من اوجه الثوري بخلاف القمر فان اوجيه متساويان
وهو ايضا له حضيضان مرتين ايضا على التساوي وهو عند كونه في
اول برجي السرطان والحوت فاذن لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير
حركة بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركته وحده لم يعرض
ذلك كذلك والوجه في القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى توالي
البروج كل يوم اربعة وعشرين جزءا وكسر جزء من ثلثمائة وستين
جزءا هي المحيط ويتحرك التدوير معه والمائل يتحرك بحركته وحركة
الممثل جميعا الى خلاف التوالي احد عشر جزءا وكسرا ويحمل الحامل معه
فيذهب اقلهما بمثله من اكثرهما وقصاصا لاختلاف الجهتين
ويبقى حركة مركز التدوير عن موضعه الاول ثلثة عشر جزءا
وكسرا والتقدير الالهي قد اقتضى ان يكون مركز التدوير عند موافاة
الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة حركتيهما
المذكورتين صار الاوج مما يلي احد جانبي الشمس على بعد احد
عشر جزءا وكسرا من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلي الجانب الآخر
على بعد ثلثة عشر جزءا منه وتحركت الشمس بحركتها الخاصة بها
قريبا من جزء الى الجهة التي يلي المركز منه ايضا وكانت الشمس متوسطة
من الاوج ومركز التدوير على بعدين متساويين كل واحد منهما
اثنا عشر جزءا وكسرا ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج
فيكون ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس سمي بالبعد المضاعف
وسميت حركة الحامل بذلك القدر بالحركة المضاعفة وهكذا

لوما لعدىوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد
الاوج عنها من الجانب الاخر ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز
نصف دور وافى المركز مقابلة الاوج اعنى الحضيض واذا صار
بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد الاوج عنها من الجانب
الاخر ايضا ربعا نصف دور استقبله الاوج من الجانب الاخر فوافاه
فى استقبال الشمس وكذلك فى التربيع الاخر فاذن المركز يوافى
الاوج فى الاجتماع والاستقبال والحضيض فى التربيعين
واما عطارد فلما كان له فلكان خارجا المركز اعنى المدير والمايل
واوج المدير يتحرك بحركة المثل البطيئة المنتهية فى زماننا الى اول
العقرب وكان المدير متحركا بالحامل على خلاف التوالى قدر سير الشمس
والحامل متحركا بالتدوير على التوالى ضعف ذلك وكان التقدير
الالهى مقتضيا ان يكون مركز التدوير فى الاوجين معا وجب اذا
تحرك الفلكان عن ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل
ضعف سير الشمس وعن اوج المدير بعد ذهاب اقل الحركتين
مثله من الاكبر وقصاصا مثل سيرها والبعد بين الاوجين مثله
فيكون اوج المدير متوسطا بين اوج الحامل ومركز التدوير حتى
اذا صار بعد المركز عن اوج المدير نصف دورة استقبله اوج
الحامل من الجانب الاخر فوافاه المركز عند حضيض المدير ولاجل
ذلك كان المركز فى هذا الاوج اقرب الى الارض ما كان فى الاوج
معا ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض فى موضعين متساوى
البعد عن الاوجين المتقابلين ويكون لا محالة الى الاوج الاول
اقرب منهما الى الاوج الابعد وهما اول السرطان والحوت فانهما
على التثليث من الاوج الابعد وعلى التسديس من الاوج الاقرب
فهذا حال القمر وعطارد فى اوجيهما اى فى وصولهما الى اوج الحامل
مرتين فى دورة واحدة وذلك مما يقتضى الحدس بكون الحركات .

مستندة الى الافلاك لا الى الكواكب انفسها واذن لا يقع خرق فى
اجرام الافلاك وانكر الفاضل الشارح جواز كون الجسم الواحد
متحركا بحركتين مختلفتين قال لان الانتقال الى جهة يلزم الحصول
فى تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصوله دفعة فى جهتين
سواء كان الانتقالان بالذات او بالعرض او بهما ثم قال لا يقال
اما نرى الرحى يتحرك الى جهة والنملة عليها الى خلافها لانا نقول
لم لا يجوز ان يكون للنملة دفعة حال حركة الرحى وللرحى دفعة
حال حركة النملة وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم
لا يعارض البرهان والجواب ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين
الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة مركبة
منهما فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة احدثت
حركة تساوى مجموعها فان كانت فى جهتين متضادتين احدثت
حركة مساوية لفضل البعض على البعض او سكونا ان لم يكن فضل
اما اذا كانت فى جهات مختلفة احدثت حركة مركبة الى جهة
متوسطة تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس سائر الممتزجات
فان الجسم الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة
الى جهة واحدة الا ان الحركة الواحدة كما تكون متشابهة فقد تكون
مختلفة وكما تكون بسيطة قد تكون مركبة وكل بسيطة متشابهة
وكل مختلفة مركبة ولا ينعكسان والحركات المختلفة يكون بالقياس
الى متحركاتها الاول وبالذات والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها
بالقياس الى متحرك واحد بالذات بل لو كان فيها ما هى بالقياس
اليه بالذات لكانت احديهما فقط وانظهر ذلك فقد ظهر
انه لا يلزم كون الجسم متحركا بحركتين حصوله دفعة فى جهتين
ليحتج ذلك الى ارتكاب شىء مستبعد فضلا عن [illegible]
يعلم انها كلها فى سبب الحركة الشوقية التشبيهية ٥ وهذا هو الط

على قياس واحد ونعلم انه ليس يجوز ان يقال
ما ذكرنا فقال ان السافل منها مسوقة للعالى
هو ما فوقه ٣

الثالث وهو معرفة كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف
مباديها المشوقة كما مر وانما يثبت ذلك بعد ابطال القول بان
الفلك السافل انما يتحرك شوقا الى الفلك العالي كما مر والقائلون به
يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا متشوقا غير مشتاق وينقطع به
الاحتياج وهذا الراي مما مال اليه ابو البركات البغدادي واسنده
الى بقراط من القدماء وانما عبر الشيخ عنه بقوله مان بما يقال اشارة
الى انه مذهب لقوم ولما تقدم ابطال هذا القول في الفصل الثاني
من هذا النمط لم يتعرض ههنا لذلك واذا ثبت انها انما يتحرك شوقا
الى معشوقات مجردة لا الى الاجسام المحيطة بها صح على مذهب القائلين
بنفوس تسعة بكون العقول المتشوقة ايضا تسعة عاشرها
العقل المخصوص بالاضافة على عالم الكون والفساد الذي
يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ اليه يكون
عددها عدد الافلاك والكواكب بزيادة واحد واعلم ان العدد
المثبت بالدليل هو ما يقطع بان العقول ليست اقل منه اما كونها
اكثر منه فمن المحتمل اذ لم يدل على امتناعه دليل قوله ونعلم انها
لم تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع ٥ وهذا هو النمط
الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبايعها والشيخ
استدل على ذلك باختلاف الاوضاع والالوان والحركات التي
هي مقتضيات الطبايع كما تقدم بيانه فاذن هي مختلفة بالانواع
وكل نوع منها لا يوجد الا في شخص واحد ويجمعها معنى مشترك
يقتضي اشتراكها في استدارة الاشكال والحركات وامتناع زوالها
عن الالوان والاشكال وذلك المعنى طبيعة عامة هي مبدا جنس
يشتمل عليها وهي التي تسمى بالقياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة
قوله فبقي لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها سابقا لبعض
في الوجود وان اشياء بها ملك الجواهر المفارقة ومن ههنا توقع منا بيان

ذلك

ذلك لك ٥ هذا هو الحث على تعريف المبادي الفاعلة لهذه الاجرام
اهي اجرام مثلها ام جواهر مفارقة والوعد لبيان ذلك هداية
اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار
ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي محوي لكان
اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وحدها الامكان واما
الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجود المحوي
وعدم الخلاء في الحاوي هما معا فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة
كان معه للمحوي امكان لان تشخص العلة متقدم على الوجود ٥
قال الفاضل الشارح هذا الفصل مع خمسة فصول بعده يشتمل
على الطريقة الرابعة لاثبات العقول وهي ان يبين امتناع كون
الاجسام والجسمانيات عللا لشيء من الاجسام ويلزم منه ان
يكون عللها المفارقات ولا يجوز ان يكون الاول تع علة لها لامتناع
صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مر فاذن عللها مفارقات بعد
الاول وهي العقول اقول والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع
كون بعض الاجسام العالية علة للبعض ولما كانت الاجسام
العالية منقسمة الى حاو ومحوي وكانت علية الحاوي على تقدير
الجواز اقرب الى الوهم قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قايم
على امتناع صدور جسم عن جسم او عما يحل في جسم على الوجه
العام على ما سياتي لكن لما كان بيان امتناع كون كل جسم حاو
علة للمحوي بطريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاء قدم ذكر هذا
الوجه ووسمه بالهداية فان سلوك الطرق الخاصة الى الهداية
احوج من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلث
مقدمات احدها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشيء
الا بعد صيرورته شخصا معينا فان الطبايع النوعية ما لم يكن
اشخاصا معينة لم يوجد في الخارج والثانية ان العلة لما كانت

متقدمة بالذات على معلولها كان وجوب المعلول ووجوده متاخرين عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله ح الامكان لانه لم يوجد بعد وكلما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو ممكن والثالثة ان الشيئين اللذين يكونان معا لا بمعية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فانهما لا يتخالفان في الوجوب والامكان لان تخالفهما في ذلك يقتضي امكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات بان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي بسبقه متشخصا لما قلناه في المقدمة الاولى وح كان وجود المحوي اذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص موصوفا بالامكان لما بيناه في المقدمة الثانية لكن عدم الخلاء في داخل الحاوي امر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون هو ايضا مع وجود الحاوي المتشخص ممكنا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب والا فكان الخلاء ممكنا لكنه ممتنع لذاته هف فاذن الحاوي ليس علة للمحوي واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلاء ذاتا هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده والمقارن للمحوي هو نفي ما يتصور منه فان المحوي من حيث هو ملا لا يتصور الا مع ذلك النفي وكذلك النفي لا يتصور الا مع تصور المحوي من حيث هو ملا واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك به وهو ان يقال كون عدم الخلاء واجبا لذاته لا ينافي كون ما معه اعني وجود المحوي واجبا بغيره وذلك لان ذلك الغير الذي يفيد وجود المحوي في هذا الفرض هو الذي يجعل المحوي بحيث يمكن ان يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور ولذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوي والحاصل ان المحوي يكون واجبا لغيره

اذا

اذا لم يكن معلولا للحاوي اما مع كونه معلولا للحاوي فهو ممتنع لذاته لا واجب بغيره ونعود الى المتن ونقول قول الشيخ اذا فرضنا جسما الى قوله ذلك الشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله فلو كان جسم الحاوي وجدنا الامكان متصلة هي اصل القياس فان القياس استثنائي وانما اورد تاليها كليا غير متخصص بهذا الموضع تمهيدا لايراده متخصصا وقصدا الى زيادة الايضاح وهذا التالي هو المقدمة الثانية وقوله اما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها بيان لذلك الحكم الكلي وقوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي هما معا استثناء للتالي على سبيل الاجمال وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل التالي متخصصا بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرناه بتشخص الحاوي العلة كان نعته للمحوي امكانا لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول ثم عاد الى بيان استثناء التالي مفصلا فقال فلا يخ اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه اي مع وجوب الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا مع وجوبه ايضا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكنا معه هف وان كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوي فهو ممكن في نفسه واجب بعلته فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب هف فاذن ليس شيء من السماويات علة للمحوي فيه وذكر الفاضل الشارح ان قوله اذا عينا تشخص الحاوي الى قوله بل على تشخص المعلول تكرار لما قرره اولا والاولى حذفه لئلا يشوش نظم الحجة بسببه والكلام ينتظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده واقول الاقتصار على ما قرره اولا غير كاف في هذا الموضع لانه لم يفد هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة واجبا بعدها فالاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوي المعلول فان المحوي ما لم يتحدد بالحاوي المتشخص مكانه لم يجب للخلاء

ولا لعدمها اعتبار معه ثم لو قدرنا انفراد ذلك لصار البرهان حينئذ
مقتضيا لامتناع استناد شيء من الاجسام الى علة اصلا لانه
يقتضي كون الخلاء مع تلك العلة ممكنا فاذن الواجب ان يقيد
العلة بكونه جسما متشخصا حاويا والمعلول بكونه محويا ليستقيم
البرهان فان تاخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة تقتضي
ثبوتا للخلاء الممتنع بذاته واذا تقرر هذا فنقول ان راما احد نظم
ما اورد في المتن فالاصوب ان يقدم قوله فاذا اعتبرنا تشخص
الحاوي الى قوله علة تشخص المعلول على قوله ولكن وجود المحوي وعدم
الخلاء في الحاوي هما معا ثم يظم هذا الى قوله فلا يخ اما ان يكون
عدم الخلاء واجبا الى آخره فان بذلك يصير تقريرنا الى المنفصلة
متقدما على تقرير الاستثناء ويسقط عنه ما يوهم التكرار
ولا يبعد ان الاصل قد كان هكذا وان هذا التقديم والتاخير
انما وقع من غفلة النساخ والله اعلم واما اعتراض الفاضل الشا ح
بان الحكم يكون ما مع المتاخر متاخرا كالحكم يكون ما مع المتقدم متقدما
والعقل الذي هو علة المحوي انما يوجد مع الحاوي عندهم فيتقدم
على المحوي بالذات بمعنى تقدم الحاوي ايضا عليه وبجوز المحذور
فغير متوجه لدلالة المعية في الموضعين بالاشتراك اللفظي
على معنيين مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية
بين شيئين يمكن انفكاك احدهما من الآخر من حيث ذاتاهما
والثاني على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك عن الآخر
كما مر في النمط الاول قوله واما ان يكون المحوي علة لما هو اشرف
لما فرغ عن بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي اشار الى القسم
الباقي وهو كون المحوي علة للحاوي وذكر ان الوهم لا يذهب
الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك لان الوهم انما
يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما للحق ولما كانت

العلة اعم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليها وكان
الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شانه ان يتغير وينفسد منه
واقوى واعظم لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله
مع زيادة كان اسناد العلية الى الحاوي اشبه بالحق من اسنادها
الى المحوي ثم ذكر ان ذلك مع انه غير مذهوب اليه لوهم ليس بممكن
على ما سياتي من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل
الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا منه بان مجرد التلفظ
بالشرف خطابة وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف
لكان بيانه خطابيا لكنه لم يعلل بذلك الا كونه غير مذهوب اليه
لوهم واما كونه غير ممكن فعلله بما سياتي ولكم هو ان يستعمل كل
شيء في اثبات ما يناسبه على ما تبين في ما عنه وهو في تنبيه
ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوي غير جسم فلا بد من
ان يقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد
او عن اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء بمعنى وجود الحاوي قد تعرض
ههنا كما عرض فيما مضى ذكره لانك تجعل للحاوي وجودا عن علة
قبل وجود المحوي فاسمع واعلم ان الحاوي انما كان يتقرر الوهم
ان يقال لو سلم لك ان علل الاجسام السماوية ليست بجسم
لكنك تجعل الحاوي معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوي
فيكون متقدما عليه سواء جعلت الحاوي وعلة المحوي صادرين
عن علة واحدة او عن اثنين ويلزمك على ذلك ايضا القول بامكان
الخلاء مع وجود الحاوي لتقدمه كما لزم على القول بكون الحاوي علة
وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد في قوله فلا بد لك من ان يقول
انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد او عن اثنين
اشكال لان تفسير كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوي
والمحوي او لزومهما عليهما عن واحد او عن اثنين فيل لو كان الحاوي

وجوده بصحب امكان وجود المحوي اذا كان علة لسبق
المحوي فيكون للمحوي مع وجوده امكان يحتمل
وجوه السطح فلا يحب معه ما يلزم ان كان
اولا بالحجب لا يسوي بحيث سطحه الداخل
الملاء الذي فيه لانه ليس هناك يسبق زمانا لا اصلا
واما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة
مع العلة بل نقول ان الحاوي والمحوي وجبا
معا عن شيئين

والمحوي او علتاهما عن واحد لم يكن للحاوي وجود قبل وجود
المحوي ولا لعلة وجود الحاوي قبل علة المحوي فلم يمكن ان يتوهم
للحاوي تقدم لوجه ما انما يتوهم تقدمه ههنا بان يكون لعلته
تقدم على علة المحوي وح لا يكون العلتان واحدة ولا عن واحدة
وان فسر على ما فسرنا مراولا وهو ان يقال سواء كان لزوم الحاوي
وعلة المحوي عن واحد او عن اثنين لم يكن مطابقا للمتن وان اصح
في كون الحاوي والمحوي عن واحد ان يكون احدهما بتوسط دون
الاخر لم يكن خاليا عن تعسف ما اقول في حله اختلف القائلون
باسناد السماويات الى مباديها فقال بعضهم انها باسرها تستند الى
العلة الاولى وانما يختلف صدوراتها عنها بحسب ترتب العقول
التي هي شرط يتوقف تلك الصدورات عليها فالحاوي لكونه صادرا
بحسب شرط اقدم يكون مرتبة من المحوي وقال بعضهم انها تستند
الى علل مختلفة المراتب وهي العقول فاذن قول الشيخ سواء كان لزوم
الحاوي والمحوي عن واحد او عن اثنين ان لم يكن مفسرا لشيء مما مر
كان اشارة الى المذهبين فان تقدم الحاوي يمكن ان يتوهم على التقديرين
وتقرير التنبيه لازالة الوهم ان يقال تقدم الحاوي على المحوي
المستلزم لامكان الخلاء انما يلزم عند كون الحاوي علة وذلك
لا يمكن الا عند تشخصه وتحدد مقعره الذي هو مكان المحوي وعند
وجوب ما يملاه مع حصول ذلك التحدد لكون المحوي معلولا اما اذا
لم يكن الحاوي علة بل كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدمه
فان ما مع المتقدم بالعلية الاتفاقية لا يكون متقدما اللهم الا
ان يكون التقدم زمانيا اما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما يتفق ان
يكون معها والمراد من التقدم الذاتي ههنا هو احد قسميه الخاص بالعلل
لا الذي يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصورة ههنا فان
المحوي لا يستلزم الحاوي ذاته المجردة عن الاضافة من غير انعكاس .

واعتراض

واعتراض الفاضل الشارح بان الحاوي وان لم يكن علة لكنه ان
فرض متقدما بالطبع عاد الالزام والشيخ لم يف هذا الاحتمال
ساقط بذلك وهم وتنبيه او لعلك تريد
ويقولها اذا خرج عن الاصول التي تقررت انه قد يوجد عن غير جسم
حاو وآخر غير جسم يوجد عنه هذا الاخر المحوي فيكون وجوب
الحاوي مع وجوب الغير الجسم الآخر بالذات ولكن المحوي معلول الغير
الجسم الآخر فانه اذا اعتبرت له معية مع هذا الآخر كان ممكنا
فيكون حاله ما يجب الحاوي فالمحوي ممكن فجوابك ان هذا هو الطلب
الاول عند التحقيق وجوابه ذلك بعينه فان المحوي ه هذا الوهم
هو الوهم المذكور في الفصل السابق مع زيادة بيان وهو ان الحاوي
والعقل الذي هو علة المحوي لما صدرا معا عن علة واحدة فقد وجبا
عنها معا والمحوي ليس مع وجوب الشرح الذي هو علته واجبا فلا يكون
مع وجوب الآخر الذي هو الحاوي ايضا واجبا والشرح يعود المحذور
والتنبيه للجواب هو الذي سبق مع مزيد ايضاح وهو غني عن
الشرح وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الحاوي والمحوي جميعا بحسب
اعتبار نفسيهما غير واجبي الوجود فلو كانا نعما غير واجبي الوجود
فاسمع ان هذين اذا اخذا معا ممكنين لم يكن هناك تحدد لشيء
ولا مكان ان ه هذا الفصل واضح وقد مر بيان ما يناسبه في اثناء
الشرح بيان امتناع الحاوي علة للمحوي اشارة وهذا القول واحد
بعينه تسبب التقدم الى صورة الجسم الحاوي او نفسه التي
تكون صورة او الى جملته ه اي البرهان المذكور على امتناع كون
الحاوي علة للمحوي فانه سواء جعلت العلة صورة الحاوي او نفسه
التي تكون مبدأ لصورته او تكون هي كصورته او عن صورته او جعلت
العلة جملة الحاوي فان استلزام امكان الخلاء حاصل مع الجميع
. لان العلة ما لم يتم وجودها لا تكون علة والى هذه الاشياء

وقياسه
انما هو ممكن بحسب قياسه الى الاخر الذي هو علته
وذلك القياس لا يقتضي امكان الخلاء في تحدد الحاوي
تقضيه تحدد الحاوي في باطنه ثم تحدد الحاوي
لا يستولي على المحوي وليس ما هو بعلة له فهو
لا لان القبلية والبعدية اذا كانا بحسب العلية
والمعلولية بحيث لم يكن علية ولا معلولية
لم يجب لعدمه ولا معلولية لم يجب ان يكون
مامع العلة علة لم يجب ان يكون مامع القبل
قبل اللهم الا بالزمان ه م

لم يعلل كان نجلا وانما يعرض ما يعرض اذا كان
محددة قبله مع تحدد برائه ان يكون الحاوي محيطا
علة او عن محيط به فيكون نجلا ه م

نفرض علة فانه لا يتم موجودا الا مع الجميع تزنيب قد استبان انه
ليست الاجسام السماوية عللا لبعض وانت ايضا اذا فكرت
مع نفسك علمت ان الاجسام انما يفعل بصورها والصور القائمة
بالاجسام وهي التي كمالية لها انما يصدر عنها افعالها بتوسط
ما فيه قوامها ولا يتوسط الجسم بين الشيء وبين ما هو لما بين امتناع
كون كل حاو من السماويات علة للمحوي وكان من المستبعد ان يكون
المحوي علة لحاويه كان الحكم بان الاجسام السماوية ليست عللا
لبعضها البعض مما يقبله الاذهان بسرعة فجعل الشيخ هذا الحكم
نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين الاول غير برهاني
ختم الباب بايراد البرهان العام على امتناع كون جسم ما علة لجسم
آخر وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبني على مقدمات احديها
ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل بصورته
وانما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون
موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته
لانه انما يكون بها موجودا بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا
والفاضل الشارح علل امتناع كون المادة فاعلة بان المادة
قابلة والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ثم ناقضه بان
قال نص الشيخ في النمط السابع على ان علم الباري تعالى بغير
صوري ذاته فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معا اقول اما تعليله
المذكور فبط لان الشيء الواحد انما يكون قابلا وفاعلا معا لشيء
واحد فان الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب
ان يحل فيه المقبول بل يمكن والواحد لا يكون نسبته الى واحد
بالوجوب والامكان معا واما اذا اختلف المقبول والمفعول
فقد يكون مثلا كالنفس فانها عما فوقها قابلة وفيما دونها فاعلة وههنا
لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة

الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة الحالة فيها وهما متغايران
فاذن التعليل بذلك بط واما قوله الشيخ نص على ان علمه تعالى بصور
في ذاته فان كان على ما ذكره كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه
عاقلا مجردا يصح ان يقارنه صور المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين
شيئا واحدا فهو بالاعتبار الاول فاعل تلك الصور وبالاعتبار
الثاني قابلها على ان الحق في ذلك سنذكره في موضعه المقدمة
الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما يصدر
عنها بمشاركة الوضع وذلك لان الصور صنفان صور يقوم
بمواد الاجسام كالصورة الجسمية والنوعية هي كما ان قوامها
بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر
بواسطة تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك فان النار
لا يسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها وصور قوامها بذاتها
لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة بذواتها دون افعالها
لكن النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث
هي نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه والا لكانت مفارقة الذات
والفعل جميعا لذلك الجسم وح لم يكن نفسا لذلك الجسم فقد
ظهر ان الصور انما يفعل بمشاركة من الوضع لا يمكن ان يكون
فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع هف
المقدمة الرابعة ان علة الجسم يكون اولا علة لجزئيه اعني المادة
والصورة وهذا تقررت فيما مضى ولنعد تقرير المقدمات لنعود
الى المتن فنقول قوله الاجسام انما يفعل بصورها اشارة الى المقدمة
الاولى قوله الصور القائمة بالاجسام والتي هي كمالية لها يعني
النفوس انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها اشارة الى
المقدمة الثانية وقوله ولا يتوسط الجسم بين الشيء وبين ما ليس
بجسم من هيولى او صورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله

او بما كان يمنع حجمها عن ايصال والشمس لا يضيء كل شيء
بل ربما كان نفعها بالحس معها م

حتى يوجدهما اولا فيوجد بهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة
وقوله فاذن الصورة الجسمية لا يكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولا
لصورها نتيجة وهناك تبين امتناع صدور الاجسام عنها ويتم البرهان
وقوله بل لعلها تكون معدة لاجسام آخر لصور ما يحدد عليها او اعراض
اشارة الى كيفية تاثير الصورة في الاجسام الاخر وذلك بان يجعل موادها
معدة لقبول صور يفيض عليها من مفيض الصور كالنار التي يجعل مادة
مجاور بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية يحدد على تلك المادة
او يجعلها معدة لقبول اعراض فان بعض الاعراض ايضا يفيض على
الاجسام من علل مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها
ولذلك يبقى موجودة بعد انعدام ما يظن انه علة لها وذلك كالشمس
التي تعد الاجسام للتسخين ويبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس
عن مقابلها وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة على اثبات العقول

هداية وتحصيل قد بان لك ان جواهر غير
جسمانية موجودة وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لا يشبه شيئا اخر في جنس ولا نوع فيكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية
معلولة وقد علمت ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية
فيكون هي من هذه ٥ قد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر
مجردة عقلية كثيرة وقد ثبت فيما مر ان واجب الوجود واحد وان وجوب
الوجود غير مقول على كثرة قول الاجناس والانواع فاذن هذه الجواهر
ممكنة الوجود لذواتها معلولة للاول فهذه فائدة لاجلها وسم الفصل
بالهداية ثم انه شرع في بيان مراتب الموجودات ومهد لذلك اصولا فذكر
انه قد ثبت من اسناد السماويات الى علل غير جسمانية امتناع كون
الواجب ثم مبدا الا لواحد وامتناع كون ذلك الواحد جسما
او جسمانيا او نفسا احكام ثلث احدها ان المعلول الاول واحد
من هذه الجواهر والثاني انه باقية هذه الجواهر صادرة عن هذه الجواهر

ان يكون الاجرام السماوية باقية في الوجود مع استمرار
والجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها
نازلة في استفادة الوجود مع زوال السماويات

من الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث ان السماويات صادرة
عن هذه الجواهر ولاجل هذه الفوائد وسم الفصل ايضا بالتحصيل زيادة
تحصيل وليس يجوز ان يترتب العقليات ترتبها ويلزم الجسم
السماوي عن اخرها لان لكل جسم سماوي مبدا عقليا اذ ليس الجرم
السماوي بتوسط جرم سماوي فيجب ٥ هذا الفصل يشتمل على ثبوت
حكم آخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة
عن المبدا الاول مع صدور السماويات وان كانت السماويات مبتدئة
بعدها وذلك لان العقول لو انقطعت قبل انقطاع السماويات بقيت
الباقية منها غير مستندة الى علة لانها لا يمكن ان يستند الى غير العقول
فان العقول نازلة في استفادة الوجود معها الى عقل الفلك الاخير واعلم
ان الشيخ لم يجزم بكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع
العقول عند الفلك الاخير ولا بوجوب توالبها في علية الافلاك
المتوالية ولا بمساواة العقول للافلاك في العدد بل جزم بكونها مستمرة
مع الافلاك وبانها لا يكون اقل عددا من الافلاك فان الحكم الجزم فيما
عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية وظهر من ذلك ان اعتراض
الفاضل الشارح على الشيخ بجزمه ما لم يجزم هو به سخيف زيادة

كيفية صدور الكثرة

تحصيل فمن الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم منه جوهر عقلي وجرم
سماوي ٥ اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدا الاول فبدا
بالاشارة الى اول كثرة وجب صدورها عنه وهي جوهر عقلي وجرم سماوي
وذلك لان وجوب صدور الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية يقتضي
بالضرورة صدور جرم سماوي وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد عقلي
ولكن القول بصدور شيئين عن شيء واحد يناقض القول بان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد في بادي الراي بل القول بان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد يقتضي ابدا فهم على الاطلاق الذي تقتضيه مجرد هذه
العبارة ان يكون الصادر عن المبدا الاول شيئا واحدا وعن ذلك

الواحد واحدا آخر وهلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيئان ليس
احدهما في سلسلة الترتيب علة للآخر اما على الولاء او بتوسط الغير
من العلل وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات كثيرة لا يتعلق بعضها
ببعض معلوم بالضرورة لكن المراد ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد
اذا كانت جهة الصدور واحدة اما اذا تكثرت جهاته واعتباراته فقد
يصدر عنه اشياء كثيرة غير مترتبة ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من
مقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهات
واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض والى هذا المعنى اشار الشيخ
بقوله ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان من حيثيتين وتكثر الاعتبارات
والجهات ممتنع في المبدأ الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن
ان يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات شتى كما مر وغير ممتنع في
معلولاته فهذا وجه امتناع استناد الكثرة الى الاول ووجوب استنادها
الى غيرها بالاجمال ثم هاهنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان
الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل ونقدم له مقدمة فنقول
اذا فرضنا مبدأ اول وليكن آ وصدر عنه شيء وليكن ب فهو في اولى
مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن
ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدم
لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى آ شيء
آخر في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط
ج وحده شيء وبتوسط د وحده شيء وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط
ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب
بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج
وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر
ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل
بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحد

صارتا

صارتا في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز
وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهذا يمكن
ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا يمكن
ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد واذا ثبت
هذا فنقول اذا صدر عن المبدأ الاول شيء كان لذلك الشيء هوية
مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه
ذا هوية ما فاذن هاهنا امران معقولان احدهما الامر الصادر
عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود
وهو المسمى بالهوية بالمهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود
لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن مهية اصلا لكن من حيث العقل
يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ثم اذا قيست المهية وحدها الى
الوجود عقل الامكان فهو لازم لتلك المهية بالقياس الى وجودها مع
النظر الى المبدأ الاول ولذلك جاز اتصاف كل واحد من المهية والوجود
بالامكان والوجوب ايضا اذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الاول
وحده قائما بذاته لزم ان يكون عاقلا للاول فهذه ستة اشياء
وجود وهوية وامكان ووجوب وتعقل للذات وتعقل للمبدأ واحد
منها في اولى المراتب هو الوجود وثلثة في ثانيتها هي الهوية اللازمة للوجود
باعتبار مغايرته للاول والتعقل بالذات اللازم له لتجرده والتعقل
للمبدأ الذي استفاده من الاول واثنان في ثالثتها وهما الامكان
والوجوب المتاخران عن الهوية وذلك باعتبار تاخر الهوية عن الوجود
اما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان
في ثالثتها واسم العقل الاول يتناول هذه الامور تضمنا والتزاما وان
كان المعلول الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا واحدا والهوية
والامكان يشتركان في انهما حال ذلك المعلول في ذاته من حيث
كونه بالقوة والوجود والتعقل بالذات يشتركان في انهما حالة في

ذاته من حيث كونه بالفعل والوجوب والتعقل للمبدا ليشتركان في انهما حالتان المستفاد من مبدائه فهذه الاحوال الثلثة التي يعبر عنها بالتثليث الموجود في العقل والاولى والثانية تشتركان في انهما حالة في ذاته والثالثة تمتاز عنهما بانه حالة بالقياس الى مبدائه وهما المرادان من قول من ذكر التنبيه واذا تقرر هذا فلنرجع الى ما في شرح المتن ونقول قوله فمن الضرورة ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي سماوي يدل على انه لم يجزم بكون العقل الاول مصدر الفلك الاول جوهر عقلي سواء كان هو اول الجواهر او غيره لكن ان كان اول الافلاك هو الفلك المحتوي على جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين فالاشبه ان مصدره لا يكون هو العقل الاول فان الكثرة فيه لا يبلغ عددا يمكن اسناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل اخر بعد العقل الاول قوله ولا حيثيتي اختلاف هناك الا ما لكل شيء منها انه بذاته امكاني الوجود ٥ اشارة الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذي هو معلول الاول لا يمكن الا من هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود لان المعلول الاول عبارة عن مجموعهما معا والحيثيات اللازمة له هي الاربعة التي ذكرها لا غير قوله فيكون بما له من عقله الاول الموجب لوجوده ٥ اشارة الى امرين احدهما ما يفيض من الاول على معلوله والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنه بعقل المبدا ووجوب الوجود اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبدائه وهو احد حاستيه المذكورتين التي صار بها مبدا للفلك قوله ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو مقوما من مختلفات ٥ اشارة الى امكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشار بلفظة هو الى العقل الاول مع جميع كمالاته اللازمة له لا الى ما يكون منه في اول مراتب المعلولات وحده فان ذلك شيء واحد كما مر قوله

وكيف

وكيف لا وله مهية امكانية ووجود من غيره واجب ٥ اشارة الى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل وانما ذكرهما ههنا لكونهما مقومات لا لوازم ووصفها بالامكان والوجوب تنبيها على استلزامها الاوصاف المذكورة قوله ثم يجب ان يكون الامر الصوري مبدا للكائن الصوري ٥ اي ينبغي ان يستند علّيته للعقل الذي تحته الى الحالة التي بالقياس الى مبدائه وعلّيته للفلك التي تحته الى حاله التي له في ذاته فان ذاته بالمادة اشبه فكماله الفايض عليه من مبدائه بالصورة اشبه والمعلول يناسب العلة وتناسبها ثم صرح ذلك بقوله فيكون بما هو عاقل للاول الذي وجب به مبدا لجوهر عقلي وبالآخر مبدا لجوهر جسماني ثم اشار بقوله ويجوز ان يكون للآخر تفصيل ايضا الى امرين يصير بهما سببا لصورة ومادة جسميتين بقوله الى تفصيل حاله في ذاته الى الحالتين المذكورتين اعني التي من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه بالفعل فانه بالاول صار مبدا لهيولى الفلك التي يكون الفلك بها فلكا بالقوة وبالثاني صار مبدا لصورته التي يكون الفلك بها فلكا بالفعل ولاجل كون المهية والامكان عدميين في ذاتيهما وجوديين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها وجودية بالصورة ولاجل كون المهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متاخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه كما مر في النمط الاول ولاجل كون الوجود اقرب الى المبدا في الترتيب كان للصورة تقدم بالعلية على المادة فهذا ما اردنا بيانه وانما اطنبت القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة واقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدا الاول ويجعل المراتب شروطا

ولا من الاشبه بالمادة مبدا للكائن المناسب
للمادة فيكون بما هو عاقل للاول الذي وجب به
مبدا لجوهر عقلي وبالآخر مبدا لجوهر جسماني
ويجوز ان يكون للآخر ايضا تفصيل الى امرين
بهما يصير سببا لصورة ومادة جسميتين وعاله
من ذاته مبدا لشيء آخر ولانه معلول فلا مانع
من ان يكون هو مقوما من مختلفات كيف لا وله
مهية امكانية ووجود من غيره واجب ثم يجب
ان يكون الامر الصوري ٥ م

معه لافاضته تعالى وهذه مواخذة تشبه المواخذات اللفظية فان
الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول
على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه
كما يسندون الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك
لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه والفاضل الشا
ممن نسب كلامهم في هذه المسئلة الى الوهن والركاكة للسبب المذكور
وقد ذكر في الشرح ان الشيخ خبط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان
كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه
من الامكان والوجوب وتارة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان
من الواجب عليه ان يفصل فان المحجة غير لايقة بهذا الموضع اقول
الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدر العقل آخر في موضع من كتبه التي
وصلت الي كالشفاء والنجاة والمبدء والمعاد والمباحثات والاشارات
وغيرها من رسائله بل جعل عقله للاول الموجب لوجوده مبدا العقل آخر
ولعله ذهب في كتاب آخر وقع الى الفاضل الى ما يخالف ذلك واما جعل
الامكان وعقله لنفسه مبدائين لعلل فعلى ما ذكره لا مناقضة بينهما
كما مر واما المحجة التي ذكرها وان كانت هي لا يليق في هذا الموضع على
قصور بل العموم قد كفي للشيخ مجمجه في موضع خرست السن الفصحاء
فيه فضلا عن غيرها ثم انه استعمل بيان ان الامور المذكورة من الامكان
والوجوب والوجود وغيرها لا يصلح للعلية في هذا الموضع وكرر ما ذكره
مرارا من كونها امورا عدمية او امورا مشتركة يتساوى في جميع المهيات
وما يجري مجراه والجواب بعد ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم
كونها امورا عدمية ليست عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات
يختلف احوال العلة الموجدة بها والعدميات يصلح لذلك بالاتفاق
واما كونها امورا مشتركة على التساوي فليس على ما ظنه بل هي مما يقع
على ما يقال عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجود ثم قال

المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوما من مختلفات والا لكان
الاول علة لها والجواب ان المعلول الاول يطلق على العقل مع جميع
كمالاته فانه اول مهية صدرت عن الاول وكمالاتها ويطلق على
الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شي من لوازمه فعلى التقدير
الاول يصح الحكم على المعلول الاول بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير
الثاني لا يصح فلا مناقضة بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في
هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لا نمنع ان يكون عن شي واحد
ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده داخلة
في مبدء قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد
يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم
عنه لذاته شي وبمشاركة ذلك اللازم شي فيتبع من هناك كثرة كلها
يلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة
معا عن المعلولات الاولى ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان
المعلول الاول لا يجوز ان يكون مركبا من مقومات وبه يظهر فساد قولهم
الجوهر جنس لما تحته لان ذلك يقتضي كون المعلول الاول مركبا
من جنس وفصل اقول وهذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء
الوجودية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام طويل
ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة
فهي حاصلة لذات الله تعالى اذا اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة
والجواب ان السلوب والاضافات انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت
مبدا لثبوت الغير كان دورا ثم قال والشيخ لم يذكر على وجوب
كون الاشبه بالصورة مبدا للكاين الصوري والاشبه بالمادة للكاين
المناسب للمادة دليلا والذي عول عليه في سائر كتبه ان الاشرف
يتبع الاشرف مع انه هو الذي قال في برهان الشفاء واذا رايت الرجل
العلمي يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه خلط فليت شعري

كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلمية

اقول اذا استند مسببان احدهما التم وجودا من الآخر الى سببين كذلك وكان المسبب الاتم اتم وجودا من السبب الانقص وجب استناده الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع علمي وله نظاير كثيرة لا حاجة اليها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضع والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم لاجل ذلك بان الجوهر المفارق العقلي البرئ عن الامكان لا يتبع حال علته في ذاتها اعني الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس الى مبدائها اعني الطبيعة الوجوبية الوجودية وان الجوهر المادي يتبع الحال المناسبة لها على انه ليس يحتاج في بيان صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل وهو لم يجزم بذلك ايضا وكيف وهو معترف بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره مرارا في كتابه بل انما ذكره بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد احتمالا ذلك على سبيل الاولوية فقط وسائر اعتراضات الفاضل الشارح محل ايماء وتنبيه وليس اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون الا عن اختلاف تعين الوهم ان يقال اذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة في العقل سببا لوجود عقل وفلك معا تحت ذلك العقل وكان كل عقل مشتملا على مثل ذلك الحيثيات فاذن يجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية والتنبيه على فساده بان يقال انا اذا قلنا بان كل عقل وفلك يصدران معا عن عقل فذلك العقل يشتمل على كثرة ولا يلزم من ذلك ان كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك معا فان الموجب لا ينعكس كليا والعلة في ذلك ان العقول ليست متفقة الانواع حتى يكون متفقة المقتضيات تذكير فالاول يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع بتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى يتم وبيانه لما كان .

الابداع ايجاد شيء بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول هو الذي اوجده الاول تعالى من غير توسط شيء آخر ولا شرط وجودي ولا عدمي كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وبتوسط جوهرا عقليا وجرما سماويا ليس حكما بان المتوسط بين الاول وبين اول الاجرام السماوية ليس الا عقل واحد على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر اذ لا دليل على ذلك وادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثاني عن المبداء بتوسط العقل الاول كلام مجازي لان المؤثر عنده في العقل الثاني ليس هو المبداء الاول بتوسط بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يبين دعواه ببينة بل قد كذبه تخصيص الشيخ العقل الاول بانه مبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقي على ما اقر به هذا الفاضل مفسرا بالايجاد من غير توسط فلو كان موجد العقل الثاني هو العقل الاول لكان العقل الثاني ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك سائر المعلولات التي لا يستند الى شيء غير عللها القريبة وح لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهنالك تبين ان ما توهمه ابو البركات ايضا من كلامهم ليس بشيء وباقي الفصل ظاهر وانما وسمه بالتذكير لكونه جامعا المقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والافلاك والغرض منه افادة تصور الجميع معا قوله فيجب ان يكون هيولى العالم العنصري لازما عن العقل الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام تاثير يريد بيان ترتيب صدور ما في عالم الكون والفساد وبدا بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخير وهو العقل الذي يتلو عنه جرم سماوي واليه ينتهي العقول ويعرف بالفعال فنقول لما كانت الاجسام السماوية الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التغير والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون .

سبب وجودها عقلا محضا بل وجب ان يكون ما هو سببها القريب
مشتملا على نوع من التغيرات والحركة لكن ليس هناك شئ يشتمل
على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فاذن وجب ان يكون للاجرام
السماوية ضرب من التاثير في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه
الاجسام مولفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كل واحد
منها قابلا للتغير والحركة في حده وجب ان يكون اختلاف صورها مما
يوثر فيه اختلاف في احوال الاجرام السماوية وان يكون اشتراك مادتها
مما يوثر فيه اشتراك في احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية يشترك
في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة
فيجب ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة تاثير في وجود المادة المشتركة
ويكون ما يختلف فيه مبدا لتهيؤها للصور المختلفة ولا يمكن ان يكون
ذلك كافيا في ايجاد المادة اما اولا فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن
ان يكون عللا لمواد الاجسام اخرى كما مر واما ثانيا فلان الامور الكثيرة
المشتركة في النوع والجنس لا يكون وحدها بلا مشاركة من غيرها علة
معين علة للذات واحدة بل يكون بارتباط بواحد يردها الى امر واحد
كما مر في النمط الاول في كون الصورة علة فاذن العقل المذكور هو الذي
نفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صور العالم
الاسفل من جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل رسمها على جهة التفعيل
وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب
من المعاونة فيه ولكن لا يكفي وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية
في استقرار لزوم المادة ما لم يقترن بها الصور كما مر بيانه في النمط الاول
فان قيل انكم نفيتم امكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر
وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزءا من علة مادة جسم آخر
اجيب بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في افاضة اصل
وجود المادة بل هي معينة في حصول ذلك الوجود بحيث يقبل التغير

والحركة

والحركة في حده كما مر قوله اما الصور فيفيض ايضا من ذلك العقل
ولكن يختلف في هيولاها بحسب ما يختلف ٥ لما فرغ عن تكون كيفية
صدور المادة العنصرية عن مبدائها اشتغل بذكر الصورة وبين انها
تصدر ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف في الهيولى المشتركة بحسب
الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة
من اختلاف اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون ان يخصص
المادة تاثر من التاثيرات السماوية بلا واسطة جوهر عنصري او بواسطة
فيه فيجعلها على استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهره
فاض عن هذا المفارق صورة خاصة ارتسمت في تلك المادة فاذن
هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معداتها والمعد هو الذي
يحدث عنه في المستعد امر ما يصير مناسبته لذلك الامر لشئ بعينه
اولى من مناسبته لشئ آخر فيكون هذا الاعداد مرجحا لوجود ما هو اولى
فيه من واهب الصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول العام نسبتها
بسببها الى الصور الا ما يكون بحسب اختلاف الموثرات فيها وذلك لا
ايضا ينتسب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يخصص مادة
دون مادة الا لامر آخر يرجع اليها وهو الاستعداد فاذن لا بد في
وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة ومثاله الماء اذا
افرط تسخينه فان زيادته بذلك يصير بعينه المناسبة للصورة المائية
شديدة المناسبة للصورة الهوائية فهذا هو الاستعداد وصار من
حقها ان يعرض الصورة الهوائية عليها ويزول الصورة المائية منها وهذا
هو الاستحقاق قوله ولا مبدا لاختلافاتها الا الاجرام السماوية
بتفصيل ما يلي جهة المركز مما يلي ٥ يريد ان يشير الى سبب اختلاف
صور العناصر الاربعة فذكر ان مبدا ذلك الاختلاف هو الاجرام السماوية
المقتضية لتفصيل كرة كرة يلي المركز مما يلي جهة المحيط الى ان ينفصل
حشو الفلك الاخير الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب اجمالي

من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة ٥ منه م

المحيط وباحوال يوع عن ادراك الاوهام تفصيلها وان قطب تحتها وهناك يوجد صور العناصر

واما التفصيلي فقد دق عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ ذكر في
الشفاء ان قوما من المنتسبين الى هذا العلم يعني الكندي ومن تبعه
بعده قالوا ان الفلك لانه مستدير يجب ان يستدير على شئ ثابت
في حشوه فيلزم من محاكته له التسخين حتى يستحيل نارا وما يبعد عنها
سقوسا كنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير ارضا وما يلي النار
منه يكون حارا ولكنه اقل حرا منه وما يلي الارض منه يكون كثيفا
ولكنه اقل تكثيفا من الارض وقلة الحر وقلة التكثف يوجبان الترطيب
فان السوسة اما من الحر واما من البرد ولكن الرطب الذي يلي الارض
هو ابرد والذي يلي النار فهو احر فهذا سبب كون العناصر ثم قال
الشيخ ان ذلك ليس يسديد عند التفتيش لانه يقتضي ان يكون الوجود
اولا للجسم ليس له في نفسه احدى الصور المقومة غير الجسمية وانما
يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانيا والحق ان الجسم لا يستكمل
له وجود بمجرد الصورة الجسمية التي هي الابعاد فقط ما لم يقترن به
صورة اخرى فان الابعاد يتبع في وجودها صورا اخرى تسبق الابعاد
وان شئت فتامل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل
الجسم لا يصير جسما بحيث يتبع عن من الحركة والسكون الا وقد تمت
طبيعته تستحفظ باصلح المواضع لاستحفاظها فان الحار يستحفظ
حيث الحركة والبارد يستحفظ حيث السكون قال والاشبه
ان يكون الامر على نوع آخر وهو ان يكون هذه المادة التي يحدث
بالشركة يفيض عليها من الاجرام السماوية واما عن عدة اجرام واما
عن عدة منحصرة في اربع جمل عن كل واحد منها ما يهيئها الصورة جسم
بسيط فاذا استعدت نالت الصورة من واهبها او يكون ذلك كله
بعضه عن جرم واحد وان يكون هناك نسبة توجب انفسا ما
من الاسباب الخفية علينا قوله ويجب فيها بحسب نسبها من السماويات
من امور منبعثة من السماويات امتزاجات ٥ اراد ان يشير الى اسباب

الامتزاجات التي هي مبادي التركيبات فذكر انها انما تحب لشيئين
احدهما نسب العناصر من السماويات والثاني امور منبعثة عن
السماويات اما النسب فكمحاذاة الشمس لموضع من الارض المقتضية
لاضاءة ذلك الموضع بتوسط الضوء لتسخينها وبتوسط السخونة لتخلخل
الجسم المتسخن واصعاده وبسبب التخلخل او الصعود لاخراجه
عن موضعه الطبيعي وبسبب خروجه من موضعه لامتزاجه بغيره
واما الامور المنبعثة من السماويات كالهيآت الفائضة على الطبائع
والصور والنفوس التي بها تصدر الافعال عنها فانها امور ينبعث
عن الصور الفلكية التي هي مبادي حركاتها فيصير هذه الصور بسببها
فعالة في موادها ومواد غيرها واذا صارت فعالة صارت محركة
لهذه الاجسام مازجة لبعضها بالبعض كما نشاهد من القوى الغائية
فصارت علة الامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن
السماوية ليس هو تلك الصور والنفوس انفسها لانها ليست منبعثة
عن السماوية انما هي منبعثة عن جوهر مفارق بل المراد تلك الهيآت
المذكورة التي تعد موضوعاتها لان تكون مبادي افعال تخصها
وبعد حصول الامتزاجات عن هذين السببين تحدث المزاجات
المختلفة وتستعد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال لقبول
الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فيفيض
تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر تقريره في النمط الثاني
قوله وعند الناطقة يقف ترتيب وجود الجواهر العقلية
وهي المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية وما يليها من الافاضات
العالية وهذه ٥ يشير الى ان آخر مراتب الموجودات العقلية
جوهر عقلي هو النفس الناطقة كما كان اولها جوهرا عقليا هو العقل
الاول الا ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا عيلى في
اول ابداعه بريا من القوة والنقصان كل البراءة وهذا الجوهر لما كان

موجودا بوسائط كثيرة محدثا الحدوث مادته كان كمالا له متاخرة
عن وجوده وكان محتاجا الى الاستكمال عن افاضات الجواهر العقلية عليها بالآلات البدنية وما يليها من الاجسام التي تعدها
لقبول تلك الافاضات فلما انتهى الى آخر المراتب قطع الكلام في
هذا النمط والفاضل الشارح اورد شكوكا منها ان الاستعدادات
المذكورة وان كانت عدمية لم يكن اسبابا للترجيح وان كانت
وجودية فحكمهم بصدورها عن السماويات يقتضي اعترافهم بان
السماويات صالحة للعلية وح يمكن اسناد الصور اليها دون
العقل الفعال وان ابوا عن ذلك لقولهم الصور لا تصدر عن
الاجسام فلا كلام في اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض
الجسمانية اليها ممكن فذلك مما لا يذهبون اليه والجواب ان
اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعي شرايط كالوضع المخصوص وغيره
فما استجمع تلك الشرايط اسندت اليه وما لم يستجمعها اسندت الى غيره
ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال
فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا تناقض قولهم
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فان جعلوا السبب في ذلك
اختلاف القوابل فهلا اسندوا ذلك الصدور الى المبداء الاول
وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض قد نسبه في بعض
كتبه الى الشهرستاني ثم اورد عنه جوابا نسبه الى بعض الناس
وهو ان الواحد يفعل افعالا كثيرة عند تعدد الآلات كالنفس
الناطقة او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما الاول فلما لم يجز
ان يفعل بتوسط الآلة ولا المادة لم يكن اسناد هذه الكثرة اليه
اقول هذا الجواب ليس مرضي على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين
المبداء الاول وبين العقول المجردة في نفي الفعل بتوسط الآلة والمادة
عنها بل انما يجوزونه في النفوس فقط والجواب الصحيح ان يقال

صدور

صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات
غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا لكون
الفاعل في نفسه بحيث يمكن ان يصدر تلك الافعال المتكثرة
بل انما هو سبب لتعين كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور
لكل مادة وتخصص كل مادة به دون غيره فاذن فاعل هذه الصور
والقوى مشتمل على حيثيات غير منحصرة والاول تعالى عن ذلك فاذن
هو جوهر من العقليات متاخر الوجود عما يقرب من المبداء الاول بحيث
يمكن اشتماله على امثال هذه الحيثيات ومنها ان اسناد الحوادث
الى الاحوال السماوية الحادثة يقتضي اسناد تلك الاحوال الى غيرها
حتى يتم الاسباب دفعة او يستند شيء الى ما يسبقه بالزمان
وهما ممتنعان عندهم وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه

النمط السابع في التجريد

يريد ان يبين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية
بعد تجردها عن الابدان مع ما تقرر فيها من المعقولات وكيف تتقرر
المعقولات في الجواهر المجردة العاقلة اياها ووجوب تعقل الاول
الواجب تع جميع الموجودات الكلية والجزئية على الوجه الاشرف
من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سببا لنظام الكل وكيفية وقوع
الشر في الكائنات مع تعقله اياها من حيث هي خيرات تابعة لذاته
التي هي منبع الخير والجود وما يتصل بذلك من المباحث وانما وسمه
بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية تنبيه
تامل كيف ابتدا الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى
ثم عاد الى الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى النفس الناطقة والعقل المستفاد
لما ذكر في آخر النمط المتقدم مراتب الموجودات اراد ان يبتدي في
هذا النمط بالاشارة الى مبداء الوجود ومعاده فان الوجود بذلك
الترتيب قد صار ذا مبداء ابتدا منه وذا معاد عاد اليه ومعنى ترتب
العود بعد المبداء الاول وهي مرتبة العقول من العقل الفعال

الاول الى الاخير وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة من
نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعدها مرتبة الصور
من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة الهيوليات
من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية وبه ينتهى
مراتب البدو ويكون بعدها مراتب العود اعنى التوجه الى الكمال
بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة من
الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة
بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها
مرتبة النفوس النباتية باسرها وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية
على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية
جميعا والمرتبة الاخيرة هى مرتبة العقل المستفاد المشتمل على جميع
الصور كما هى اشتمالا انفعاليا كما كانت العقول فى المرتبة الاولى
مشتملة عليها اشتمالا فعليا فبالعقل المستفاد عاد الوجود الى
المبداء الاول الذى ابتدأ منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان
هبط عنها فظهر ان الشرف اعنى البراءة عن القوة مرتب فى سلسلتى المراتب
على التكافؤ منتهيا من الجانبين الى الهيولى التى وجودها ليس الا
كونها بالقوة فهى فى نهاية الخفة ويحاذيها فى الجانب الاخر العقول
المجردة وما فوقها قوله ولما كانت النفس الناطقة التى هى موضوعة ما
للصور العقلية غير منطبعة فى الجسم تقوم به بل انما هى ذات آلة
بالجسم ﻩ لما كانت النفس الناطقة واقعة فى اخر مراتب العود
اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها
فى ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها غير متعلقة الوجود
لشئ غيرها دائمة الوجود على ما بين فى النمط الثالث وغيره
على بقائها بعد الموت كذلك واشار بلفظة لما الى ما ثبت فى النمط
الثالث من عدم انطباع النفس فى الجسم وبقوله التى هى موضوعة

ما للصور المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التى بها
استدل على امتناع انطباعها فى الجسم وبقوله بل انما هى ذات آلة
بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها
فى وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة الجسم
عن كونه آلة لها لا يضير جوهرها تاليا لما وضعه بعد لفظة لما
واتم مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر
الباقية وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة فهذا برهان
لمى هو عمدة براهين هذا الباب على ما ذكره الشيخ ابو البركات البغدادى
واعلم ان اسناد حفظ العلاقة مع الجسم هيهنا الى الجسم ليس بمناقض
لاسناده حفظ المزاج الذى هو سبب العلاقة فى النمط الثالث الى
النفس لان النفس كما كانت حافظة لهما بالذات فالجسم حافظ
ايضا ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج المقتضى لقطع العلاقة
انما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك اسند استحالة البدن
عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق الفساد الى الشئ مما من
شانه ان يتطرق منه الفساد يحفظ ما لذلك الشئ لكنه حفظ بالعرض
ثم ان الشيخ اكد هذا المط بما اورده بعد هذا الفصل تنبيه
اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل
الفعال لم يضرها فقدان الالات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا
بالاتها ولو عقلت بالتها لكانت لا يعرض للالة كلال الا وقد
يعرض للقوة كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس
يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما تكون القوى ﻩ التبصرة جعل غير البصير
كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل غير اليقظان كالنائم يقظانا ففى
تسمية هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان البحث
المذكور فيه اوضح من الابحاث المذكورة فى الفصول الموسومة بالتنبيهات
لان المبالغة عند حث الغافل عن ادراك الشئ الحاضر امامه يلى

الحسية والحركية وطريق الاضمحلال والقوة العقلية
اما انا نسه واما فى طريق النمو الى زيادة وليس الى الكلال
لعرض لها مع كلال الالة كلال يجب ان يكون
لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان استثناء
عين التالى لا ينتج ان ترك بيانا فقال ان الشئ
قد يعرض له من غير ما يشغله عن فعل نفسه
فليس ذلك دليلا على الخ لا فعل له فى نفسه
واما اذا وجد ولا شغله غيره
ولا يحتاج اليه دل على الخ
فعلا بنفسه ﻩ م

في نسبته الى العمى اكثر منها في نسبته الى النوم واما كون هذا البحث
اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار العاقل لذاته بذاته وما عداه يفيد
استبصاره بغيره فقوله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة
الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الالات تكرار لما سلف
في الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهي ان فقدان الالات بعد حصول
ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرها في بقائها في نفسها
ولا في بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال فان الفاعل
والقابل لها موجودان معا عند فقدان الالات والالات المفقودة
ليست آلات لها بل لغيرها وقوله لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة
الى ما مر في النمط الثالث من بيان كون النفس عاقلة بذاتها لا بالالات
البدنية ثم انه اراد المبالغة في ايضاح ذلك لتتضح الفرق بين الكمالات
الذاتية الباقية مع النفس والكمالات البدنية الزائلة عنها بعد
المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة في هذا الفصل وهي استثنائية
متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بالآلة وتاليها متصلة كلية موجبة
وهي قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال وصورتها
هكذا لو كان تعقل النفس بآلات بدنية لكان كلما يعرض لتلك الآلات
كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضح فان اختلال الشرط
يقتضي اختلال مشروطه وقوله كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة
استشهاد بالافعال التي يصدر عنها بالآلات بدنية ويختل باختلالها
فائدة هذا الاستشهاد ان جودة الفاعلية قد يكون بسبب التمرن
الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وقد يكون بسبب
التجربة الحاصلة له عند استحضار صور افعال مختلفة صدرت عنه
وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة له عند استحضار صور افعال مختلفة
صدرت عنه وقد يكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل
اتم اقتدارا والانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه

في سن النمو بالوجوه الثلاثة جميعا ويكون اجود احساسا بالوجهين
الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاستثبات المحسوسات
دون الوجه الاخير فانه لا يكون احد بصرا ولا سمعا والمراد ههنا
الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس
والتحرك وقوله ولكن ليس يعرض استثناء لنقيض التالي وهي متصلة سالبة
جزئية تقديره ولكن ليس كلما يعرض للآلات كلال يعرض للنفس
في تعقلها كلال بل قد يكل الالات ولا تكل هي في تعقلها بل اما يبقى
واما يزيد وينمو كما في سن الانحطاط وايضا كما يكون بعد توالي
الافكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ يضعف لكثرة الحركات الفكرية
والنفس تقوى لازدياد كمالاتها وهذا الاستثناء انتج نقيض المقدم
وهو ان تعقلها ليس بآلات بدنية وههنا قد تمت الحجة ثم ان الشيخ
اشتغل بنفي وهم يمكن ان يعرض ههنا وهو ان يقال لو كان عدم
كلال النفس في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها بالآلة
فذكر ان هذا استثناء لعين التالي وهو غير منتج ثم انه زاد في بيانه
بان وجود الفصل لشيء في صورة معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا
اما عدمه في صورة معينة لا يدل على كونه غير فاعل اصلا قال
الفاضل الشارح معترضا على ذلك يجوز ان يكون المعتبر في بقاء
النفس على كمال تعقلها حدا معينا من الصحة البدنية وهو باق الى آخر
الشيخوخة ويكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة واقعا فيما يزيد
على ذلك المعتبر بخلاف الحاصل في آخر الشيخوخة فانه واقع في نفس
ذلك المعتبر وحينئذ يكون النقصان في الثاني مخلا دون الاول كما ان الصحة
المعتبرة في بقاء القوة الحيوانية حدا ما لا يبقى تلك القوة بدونها ويبقى
مع الازدياد والانتقاص فيما وراءها ثم انه حمل الازدياد في الكهولة
على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال
واقول القوة الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال الاول الذي به يكون

الحيوان حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه والاول امر
لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني فالحد المعين من الصحة
الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الاول واما المعتبر في الثاني
فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ولذلك يزين تلك الكمالات
بازديادها وينتقص بانتقاصها وههنا ليس الكمال الاول للنفس العاقلة
بل كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص فقط انها لو كانت
مقتضية بالالات المختلفة الاحوال لاختلفت اختلافها كما اختلفت
الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك واما جعل الازدياد الحاصل في الكهولة
على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه على ما مر هذا مع ان الشيخ
معترف بان هذه الحجة والحجة التي اوردها بعدها من الحجج الاقناعية
في هذا الباب على ما ذكره في سائر كتبه يعني انها تكون مقنعة للمسترشدين
وان لم تكن مسكتة للجاحدين فان الاقناعيات العلمية يكون هكذا
الا على ما يستعمل في الخطابة فانها يطلق هناك على كل ما يفيد ظنا
ماصادقا كان او كاذبا فهي بهذا الاعتبار يشتمل التجربيات وما
يجري مجراها مما يفيد من اليقينيات تنبيه تامل ايضا ان القوى
القائمة بالابدان يكلها تكرر الافاعيل لا سيما القوية وخصوصا
اذا اتبعت ٥ يقال جئت في اثر فلان بكسر الهمزة اي في اثره وهذه
حجة ثانية وتقريرها ان تكرر الافاعيل وخصوصا الافاعيل القوية
الشاقة يكل القوى البدنية باسرها ويشهد بذلك التجربة والقياس
اما التجربة فظ واما القياس فلان تلك الافاعيل لا تصدر عن قواها
الا مع انفعال لموضوعات تلك القوى كسائر الحواس عن المحسوسات
في المدركة وكتحرك الاعضاء عند تحريك غيرها في المحركة والانفعال
لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه
والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع
العناصر التي يتالف موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبايع

مقسورة

الكلام في ٥ م

مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتنازع والتقاوم
يقتضي الوهن فيهما جميعا وربما يتبع الكلال والوهن حد العجز عند
القوة عن فعلها او يبطل كالعين يضعف عن مشاهدة النور الشديد
عن الابصار او يعمى قوله وافعال القوة العاقلة يكون كثيرا
بخلاف ما وصف هذه القوى هو صغرى القياس وكبراه ما مر وتقريره
ان يقال العاقلة لا يكلها كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فدائما يكلها
كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست ببدنية والعاقلة وان كان تعقلها
مع انفعال لكنها لا يضعف ولا يكل بالانفعال لبساطة جوهرها
وخلوها عن التقاوم المذكورة بخلاف البدنية وانما قال قد يكون
كثيرا بخلاف ما وصف ولم يقل دائما لان العاقلة اذا كان تعقلها
بمعاونة من الفكرة التي هي قوة بدنية قد يضعف عن التعقل لا لذاتها
ولكن لضعف معاونها والحاصل ان تكرر الافعال يوهن القوى البدنية
او يبطلها دائما ولا يوهن العقلية دائما بل ربما يقويها ويشحذها
فضلا عن الابطال واعتراض الفاضل الشارح بتجويز كون العاقلة
مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية وح لا يبعد اختصاص
البعض بالكلال دون البعض ساقط لان القياس المذكور يا باه
واما قوله الخيال يدرك البقة بعد تخيل الجبل فان الحكماء لم يقولوا ان الضعيف
غير مشعور به اثر القوى ليس بكلي فليس بشيء لانهم لا يعنون
بقوة المحسوس كبره ولا بضعفه صغره بل يعنون بها شدة تاثيره
في الحاسة وضعفه زيادته ماكان فعله بالة ولم يكن له فعل
خاص لم يكن له فعل في الالة ولهذا فان القوى الحساسة يدرك الاتها
بوجه ولا يدرك ادراكاتها بوجه ٥ هذه حجة ثالثة وهي اوضح
من المذكورتين قبلها وهي مبنية على مقدمة واضحة هو ان كل فاعل
ليس له فعل الا بتوسط الة فلا فعل له في شيء لا يمكن ان يتوسط الته
بينه وبين ذلك الشيء ويتفرع منه مقدمة هي كبرى هذه الحجة هي قولنا

لانها لو كانت لها الالات لها ادراك لها ولا فعل لها الا بالة وليست القوى العقلية كذلك فانها يعقل كل شيء ٥ م

كل مدرك بآلة جسمانية فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولا آلته ولا ادراكه
فان الآلة الجسمانية لا يمكن ان يتوسط بينه وبين هذه الامور وصغراها
قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولادراكاتها ولجميع ما يظن انها آلاتها
والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركة بالة جسمانية واعتراض الفاضل
الشارح على ذلك بتجويز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبما عداها
مندفع بما مر في النمط السادس من امتناع صدور الافعال عن القوى
الحالة في الاجسام من غير توسط تلك الاجسام والشيخ انما مثل بالقوى
الحساسة التي لا يمكنها ان يدرك انفسها ولا آلاتها ولا ادراكاتها
لايضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة بادراك كل شيء

زيادة تنصيص لو كانت القوى العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ
لكانت دائمة التعقل له او كانت لا يتعقله البتة ٥ وهذه حجة
رابعة وهي اوضح الحجج على هذا المطلب وهي مبنية على مقدمات احديها
ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية ان
المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة لحصول الصورة في ذاته
وان كان مدركا بآلة كانت بحصولها في آلته وهذان مما مر بيانهما في
النمط الثالث والثالثة ان الامور الجسمانية لا يمكن ان يكون فاعلة
الا بواسطة اجسامها التي هي موضوعاتها فاذن تلك الاجسام آلاتها
في افعالها وهذا مما مر بيانه في النمط السادس والرابعة ان الامور
المتحدة بالماهية لا تتغاير الا بسبب اقترانها بامور متغايرة اما مادية
كتغاير الاشخاص المختلفة المتفقة بالنوع او غير مادية كتغاير
الانواع المتفقة في الجنس او بسبب اقتران البعض بشيء آخر وتجرد
البعض عنه وذلك الشيء اما مادي وهي كتغاير الانسان الجزئي
للانسان من حيث هو طبيعة وسيتبين من ذلك امتناع تغاير الاشخاص
المختلفة بالنوع من غير تغاير المواد وما يجري مجراها على ما تبين في النمط

الرابع

الرابع واذا تقرر هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة مؤلفة
من حمليته ومنفصلة قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم
لكانت هي اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير متعقلة له في وقت من
الاوقات واللزوم انما يتبين بابطال قسم آخر يصير به المنفصلة حقيقية
وهو ان يكون تعقل العاقلة لذلك الجسم في وقت دون وقت والشيخ
ابطل هذا القسم ببيان الملازمة المتصلة المذكورة قوله لانها انما تعقل
بحصول صورة المتعقل لها ٥ وهذه اشارة الى المقدمة الاولى التي ذكرناها
وانما اوردها لان القسم الفاسد انما يتبين فساده بها قوله
فان استانفته تعقلا بعد ما لم يكن فيكون قد حصل لها صورة المتعقل
بعد ما لم يكن لها متصلة اخرى وضع في مقدمها القسم الفاسد وهي
تجدد التعقل في تاليها تجدد الصورة اللازم لتجدد التعقل قوله
ولانها مادية ٥ اشارة الى المقدمة الثالثة وهي كون المادة آلة للمدركة
المادية قوله فيلزم ان يكون ما يحصل بها من صورة المتعقل ٥ اشارة
الى المقدمة الثانية قوله ولا تحصوله متجددا ٥ اشارة الى التغاير
الصورتين اعني صورتي الآلة المتجددة عند التعقل والمستمرة الوجود
حالتي التعقل وعدمه وهذا التغاير لازم للتالي المذكور قوله فيكون
قد حصل في مادة مكفوفة باعراض باعيانها صورتان لشيء واحد
معا ٥ اشارة الى المقدمة الرابعة وانما قيد المادة باكتناف اعراض باعيانها
لان الاعراض المختلفة قد يكون مقتضية لتغاير المادة قوله
وقد سبق بيان فساد هذا ٥ اشارة الى ما مر في النمط الرابع وعند
ذلك ظهر فساد التالي المقتضي لفساد المقدم وهو فرض استيناف
تعقل الالة وظهر من ذلك ان العاقلة انما كانت عاقلة بالصور المستمرة
الوجود معها وهو المراد من قوله فاذن هذه الصورة التي بها تصير القوة
اشارة الى معيتهما في جميع الاوقات قوله فاما ان يكون تلك المقارنة
توجب التعقل دائما او لا يحتمل التعقل اصلا ٥ انتاج لاستلزام مقدم

منها ما هي موجودة وما هي مادية
فهو غير الصورة التي يحصل له وما هي
المادة التي بها تجدد

المتعقل متعقلا لاسم كان الصورة التي للشيء
الذي فيه القوة المتعقلة والتي للمتعقل مقارنة
لها دائما فيكون قد حصل في مادة واحدة
مكفوفة باعراض باعيانها صورتان لشيء واحد

المتصلة الاولى للمنفصلة المذكورة التي هي تالي تلك المتصلة قوله
فليس ولا واحد من الامرين بصحيح استثناء لنقيض التالي بعينه فيتم
المنفصلة معا الا ان الحق كون الانسان متعقلا للاعضاء في وقت
دون وقت فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة في جسم باطل
وهو المط والفاضل الشارح اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة
في هذا الموضع فمنها قوله على المقدمة الاولى المعقول من السماء ليس بمساو
للسماء الموجود في الخارج في تمام المهية والا لجاز ان يكون السواد
مثل البياض في تمام المهية لان المناسبة بين السواد والبياض
لاشتراكهما في كونهما عرضين في المحل محسوسين اتم من المناسبة
بين حال المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك
وبين السماء الموجود الذي هو جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالارض
وانا ايضا اعود فاقول ان مهية الشيء هي ما يحصل في العقل من ذلك
الشيء نفسه دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك اشتق لفظ المهية
من لفظة ما هو فان الجواب عنها يكون بها ولما كان ذلك كذلك كان معنى
قول القائل المعقول ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج هو ان
السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة
المقارنة اياها وح ان اراد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد كان صادقا
وان اراد به ان مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة
كان كاذبا فان زاد وقال المعقول من السماء ليس بمساو للسماء
الموجودة في تمام المهية كما قال هذا الفاضل كان معناه ان المعقول
ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام المعقولية ليس بمساو لها حال كونها
معقولة فهذا هذيان كما تسمعه فان المعقول من السماء هو نفس مهية
السماء الموجودة فضلا عن المساواة واما كون السواد غير مساو للبياض
في تمام المعقولية فظ وظ ان المناسبة بين الموضعين غير صحيحة فان
الفرق بين السماء المحسوسة والمعقولة بكون احدهما عرضا في محل

مجرد غير محسوس والاخر جوهرا محسوسا لا في محل فرق بين الطبيعة
النوعية المحصلة المأخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق
بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة المأخوذة
تارة مع فصل يقومها نوعا وتارة مع فصل آخر يقومها نوعا مضادا للاول
على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث هي عرض قائم بنفس
ما لم يكن مهية للسماء انما يكون مهية لها من حيث يكون صورة حصلت
في العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة متعقلة لمحلها
بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها لان احديهما
حالة في العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه بعد ما مر ان العاقلة
لو كان محلا لصورة من غير ان يحل تلك الصورة في محلها كانت ذا فعل
من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركة الجسم
لما مر في المقدمة الثالثة كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم غير جسماني فان
العاقلة ليست بجسمانية ولو كانت محلا لصورة حلت في محلها عاد المح
المذكور فان قيل هنا الفرق بين الصورتين باق لان احديهما حالة
في العاقلة وفي محلها معا والاخرى حالة في محلها فقط قلنا هذا
النوع من الحلول اقتران على ما مر واقتران الشيء باحد الشيئين المتقارنين
دون الاخر غير معقول ومع ذلك فالمح المذكور باق بحاله للقول
بحلول صورتين متحدتي المهية في محل واحد ومنها قوله الجسم قد يحل
فيه اعراض ولا شك ان وجوداتها الزائدة على مهياتها متماثلة وحالة
في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب ان الوجود ليس
لعرض حال في محل ووجودات الاعراض ليست بمتماثلة بل هي متخالفة
بالحقائق متشاركة في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول عليها
بالتشكيك وعلى غيرها وهذه الاعتراضات وامثالها متولدة من
الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحجة بعينها تقتضي
اما كون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابدا او غير عالمة لشيء منها

كانه

في وقت من الاوقات وذلك لبيانكم الذي ذكرتموه بعينه والجواب ان
الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها لكونها مدركة لذاتها
والى ما يجب لها بعد مقايستها بالاشياء المغايرة لها ككونها مجردة
عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول دائما
وليست مدركة للصنف الثاني الا حالة المقايسة لفقدان الشرط في
غير تلك الحالة تكملة لهذه الاشارات فاعلم من هذا ان الجوهر
العاقل منا له ان يعقل بذاته لما فرغ من اقامة الحجة على كون النفس عاقلة
بذاتها عاد الى اكمال الكلام في بقائها على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة
البدن ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم
من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته نتيجة للحجة المذكورة قوله
ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات ه
هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط غير
حال في شيء من شانه ان يوجد فيه اعراض وصور وان يزول عنه تلك
الاعراض والصور وهو باق في الحالتين فهو اصل القياس البرهان واذا تقرر
هذا فنقول كل موجود يبقى زمانا ويكون من شانه ان يفسد كان قبل
الفساد باقيا بالفعل فاسدا بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان
كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا فاذن هما الامرين مختلفين
والاصل لا يمكن ان يكون مشتملا على شيئين مختلفين اذ هو بسيط
فالنفس ان كان اصلا فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة
الثبات وان لم يكن اصلا اي لم يكن بسيطا غير حال كان اما مركبا
واما حالا والثاني باطل لما مر والمركب يكون مركبا من بسائط غير حالة
اما بعضها كالمادة للجسم واما كلها على التقديرين فالبسيط الغير الحال
اعني الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات
قوله والاعراض وجودها في موضوعاتها فقوة فسادها ه هذا
جواب عن سؤال وهو ان يقال كثير من الاعراض والصور يكون باقية

ممكنة

ممكنة الفساد مع بساطتها فهلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة
فساد امثالها انما يكون في موضوعاتها الحاملة لوجوداتها وذلك لا ينافي
بساطتها في ذواتها اما ما لا يكون له حامل وجود فاجتماع الامرين
فيه ينافي بساطته قوله واذا كان كذلك لم يكن امثال هذه
في انفسها قابلة للفساد بعد وجوبها بعللها وثباتها بها اي اذا ثبت
ان النفس اما اصل واما ذات اصل لم يكن هي وما يجري مجراها مما لا تركب
فيها ولا هو بحال في غيره مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان
في البسيط والاول حاصل فالثاني ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن
ان يفسد وانما قال بعد وجوبها بعللها وثباتها بها لان اول الوجود
وبقاؤه يكونان في ممكنات الوجود مستفادين من عللها واعترض الفاضل
الشارح فقال لو كان للنفس هيولى وصورة مخالفتان لهيولى الاجسام
وصورها وكان الباقي منها هيولاها وحدها لما كان الباقي من النفس
هو النفس بل جزءا منها وحينئذ ان لا يكون كمالاتها الذاتية باقية
لانها تابعة لصورتها والجواب ان هيولى النفس اما ذات وضع او غير
ذات وضع والاول باطل لان ذا الوضع لا يكون جزءا لما لا وضع له
والثاني لا يخلو اما ان يكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها
او لم يكن فان كانت عاقلة بذاتها كما مر كانت هي النفس وقد فرضناها
جزءا منها هف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن
تاثير في اقامتها او لم يكن فان كانت كانت النفس غير مستغنية في
وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها على ما مر وقد فرغنا
من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تاثير في اقامتها كانت با
بما بقيتها وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصور المقيمة
اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان يفسد ويتغير بعد
انقطاع علاقتها من البدن لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم
متحرك كما تقرر في الاصول الحكمية ثم قال والنفس تحت مقولة الجوهر
فهي مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد

كانا مادة وصورة فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك يؤيد
ما ذكرناه والجواب ان هذا مغالطة باشتراك الاسم فان المادة والصورة
يقعان على ما ذكرتم وعلى جزئي الجسم بالتشابه والا لجميع انواع الاعراض
ايضا مركبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث متساويان
في احتياجهما الى امكان يسبقهما والى محل لذلك الامكان او في استغنائهما
عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث
فليستغن امكان الفساد عنه ايضا مع وقوع الفساد وان افتقر
الامكان الى محل هو البدن فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد
وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس ويلزم منه انعدام
المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان كون الشيء محلا لامكان
وجود ما هو مباين القوام له او لامكان فساده غير معقول فان معنى
كون الجسم محلا لامكان وجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد فيه
حتى يكون حال وجود السواد فيه مقترنا به وكذلك في امكان الفساد
ولذلك امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فالبدن ليس محلا
لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان فساده
اصلا بل انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس
محلا لامكان وتهيؤ لحدوث صورة انسانية يقوم نوعا محصلا ولم يكن
وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو مبدائها القريب بالذات اعني
النفس فحدث بحسب استعداده وتهيؤ ذلك مبدا الصورة المقارنة
له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدا مرتبطا به هذا النوع من
الارتباط وزال بزوال الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن
اذا زال عنه ما كان البدن معه محلا لامكان حدوث النفس اعني
الهيئة المخصوصة فبقي البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة
وزوال ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك
المبدا من حيث هو ذات المبدا ومباين عنه فاذن البدن مع هيئة
مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة او مبدا صورة لا من حيث

هي موجود مجرد وليس بشرط في وجودها والشيء اذا اخذت فلا يفسد
بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء
الذي كان شرطا في حدوثه فان قيل لم وجب استيجاب البدن لحدوث
صورة ما حدوث مبدا لتلك الصورة ولم توجب استيجابه لفساد تلك
الصورة فساد مبدائه ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي
حدوث معلول فانما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها
وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل بل يكفيه فساد شرط
ولو كان عدميا وهم وتنبيه ان قوما من المتصدرين يقع عندهم
ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هو فلنفرض الجوهر العاقل
عقل آ وكان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل هو ح كما كان عند
ما لم يكن يعقل آ او بطل منه ذلك لما فرغ من اثبات وجوب بقاء
النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية
اراد ان يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات مبتدئا بابطال مذهب
فاسد في ذلك كان مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين
من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله
اياها فحكى اولا مذهبهم ذلك واياهم عنى بقوله ان قوما من
المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار
هو هو واحتجاجهم على ذلك ما قرره في كتابه الموسوم بالمبدا والمعاد
في فصل من جمر بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات فانه
صنف هذا الكتاب بتقرير المذهبين في المبدا والمعاد حسب
ما اشترطه في صدر تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله
فلنفرض الجوهر العاقل عقل الى آخره وهو ظاهر زيادة تنبيه
وايضا اذا عقل آ ثم عقل ب يكون كما كان عند ما عقل آ حتى يكون
سواء عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم ما تقدم ذكره معنا
وزيادة التنبيه فيه انه يلزم اذا عقل آ صار آ ثم اذا عقل ب فان بطل

كونه امهو متحد الذات عند كل تعقل وان لم يبطل عنه ذلك بل بقي
اولم يصر ب ناقضوا مذهبهم فان بقي آ وصار مع ذلك ب كان
مع القول باتحاد العاقل بالمعقول قولا باتحاد جميع المعقولات على اختلافها
في الماهية وتكثرها وهذا ابين احالة واشد شناعة مما ذكر اولا وهم
وتنبيه ـــــ فهولاء ايضا قد يقولون ان النفس الناطقة
اذا عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال
وهكذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان يصير هي نفس العقل
الفعال لانها تصير العقل له هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة
عند تعقلها معقولا ما تتحد بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد
الذي اتحد العقل الفعال به ونبه على فساده بلزوم احد محالين اما تجزية
العقل الفعال الذي فرض غير قابل للتجزية واما وجوب حصول جميع
المعقولات التي عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها
معقولا واحدا اي معقول كان ثم ذكر ان هذا المحال يلزمهم على سبيل
الانفراد بل انما لزمهم مضافا الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله
على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين
ما يتصور به قائمة بحالها واعلم انه كما لزمهم في الفصل المتقدم القول
باتحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد
جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه الفصول الثلثة في هذا المعنى
حكاية وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات
كتابا ه للحشف اردا التمر ويقال للضرع الذي ايضا حشف فهذا
الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهبا لجماعة من المشائين
وفرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجي اشارة اعلم ان قول القائل
ان شيئا صار شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ه
لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول
كلي وهو امتناع اتحاد الشيء بغيره ففسر الاتحاد اولا وذكر ان معناه

هو المفهوم الحقيقي من قولهم صار الشيء شيئا آخر وبين ان هذا القول
ايضا قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق الاستحالة وهي
ان يزول عن ذلك الشيء الصائر شيئا شيء ما ويضاف اليه شيء آخر
يكون معه مصيرا اياه كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض واما بالقوة
ما بالفعل او بطريق التركيب وهو ان يضاف شيء آخر الى الشيء الصائر
فيتركب المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب
سريرا وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد منه ما يفهم
عنه بالحقيقة وهو ان يكون شيء واحد فصار هو وحده واحدا
آخر وذكر ان قول الشيخ شعري غير معقول وانما نسبه الى الشعر لانه
مخيل وبسبب تخييله يظنه عوام المتفلسفة والمتصوفة حقا ثم اشتغل
بذكر الحجة على فساده قوله فانه ان كان كل من الامرين موجودا
فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل
ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر ولم يحدث ان كان بالفرض
ثابتا ومصيرا اياه ه تقريره ان ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد وامر
حصل بعده والامر الاول هو الصائر هذا الثاني والثاني هو المصير اياه
لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون الامران موجودين
معا واما ان يكون احدهما موجودا والاخر معدوما واما ان لا يكون
واحد منهما موجودا وجميع الاقسام محال اما الاول فلقوله ان كان كل
من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وذلك ينافي الاتحاد واما
القسم الثاني فيحتمل تقديرين احدهما ان كون المعدوم بعد الاتحاد
هو الامر الاول الموجود وهو الامر الثاني والاخر بالعكس والشيخ
ابطل هذا القسم بابطال تقرير الاول فقط لان تقرير الثاني ظاهر
للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود يعني القسم
الثاني من الثلثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر
او لم يحدث شيء فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم
سواء حدث بعد عدمه شيء آخر او لم يحدث شيء فقد بطل على تقدير

كون المعدوم هو الامر الاول المتقدم سوآء حدث بعد عدمه شيء
اخر اولم يحدث ان كان بالغرض ثانيا ومصيرا اياه بفتح الهمزة في ان
وهي ان المصدرية الكاسنة مع لفظة كان فاعلا لكلمة بطل اي فقد
بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون
هو هذا والفاضل الشارح لما تحير في تطبيق هذه العبارة على المعنى
نسبها الى الاختلال واما القسم الثالث فقد ابطله بقوله وان كانا
معدومين فلم يصر احدهما الاخر ثم ذكر مثال احد ضربي مفهوم
الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة واشار الى الضرب الاخر اعني التركيب
بقوله وما يجري هذا المجرى تذنيب فظهر من هذا ان كل ما يعقل فانه
ذات موجودة يتقرر فيها الحلايا العقلية تقرر شيء في شيء اخر ٥
لما ابطل هذا المذهب المذكور وصحح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل
بكماله فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا فذكر انه يكون
على سبيل تقرر شيء في شيء اخر والحلية في اللغة هو الحجر اليقين وانما
عبر عن المعقولات بالحلايا لانها الصور المطابقة لذوات تلك الصور
باليقين تنبيه الصور العقلية قد يجوز لوجه ما ان يستفاد من
الصور الخارجية مثلا كما نستفاد صورة السماء من السماء وقد يجوز
ان تسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم تصير لها وجود من خارج
مثل ما نعقل شكلا ثم نجعله موجودا ٥ لما فرغ من بيان كيفية ارتسام
المعقولات في الجوهر العاقل اراد ان يبين ان الاول الواجب لذاته وما
من المبادي العالية على اي نحو من انحاء التعقل يعقل المعقولات فقسم
المعقولات الى ما يكون عللا لوجود الاعيان الخارجية التي هي صورها
كتعقل الانسان عملا غريبا لم يسبقه احد الى ذلك وايجاده ما
نعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولات الاعيان
الخارجية كتعقل الانسان شيئا يشاهد صورته ويسمى علما انفعاليا
ونفى القسم الثاني عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره تنبيه
كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي مصور لموجود

يتلوه

في الاعيان او غير موجود بعد في جوهر قابل للصور المعقولة ٥
هذه قسمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان
يقال كل صورة معقولة لشيء موجود في الاعيان اعني كل تعقل انفعالي
او لشيء لم يوجد بعد في الاعيان اعني كل تعقل فعلي فاما ان يحصل
من سبب عقلي كالعقل الفعال بصورها في جوهر عاقل بالقوة قابل
لتلك الصور واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شيء خارج
عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل من الذات والا لتسلسلت
الاسباب اعني العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بان استحالة ذلك
فان الجوهر الذي يحصل تعقلاته من ذاته موجود والاول الواجب
يجب ان يكون علمه فعليا كما مر وحاصلا له من ذاته لا من غيره لما مر
ايضا واعلم ان في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظر
لان الفاعل لا يكون قابلا وفي وجود الانفعاليات منها ايضا نظر
اخر لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل من غير مخرج خارجي كما مر في
النمط الثالث اشارة واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته
على ما حقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده من حيث هو له
لما تقرر ان علم الاول تعالى فعلي ذاتي اشار الى احاطته بجميع الموجودات
فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما حقق في
النمط الرابع ويعقل ما بعده يعني المعلول الاول من حيث هو علة
لما بعده والعلم التام بالعلة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم بالعلة
التام لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا
العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة لوجوبها
ويعقل سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول من حيث وقع عليها
في سلسلة المعلولية النازلة من عنده اما طولا كسلسلة المعلولات
المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة الحوادث
التي لا تنتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها تنتهي اليه من جهة كون .

احاطة علمه تعالى بجميع الموجودات

الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع آحاد
السلسلة فيه بالنسبة اليه تم اشارة ادراك الاول للاشياء من
ذاته في ذاته هو افضل انحاء كون الشي مدركا ومدركا ويتلوه ادراك
الجواهر العقلية الاولية للاول باشراق الاول ٥ للادراك اعتبار
من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك ويختلف
مراتبه بكل واحد من الاعتبارات اما اختلافه بحسب مهيته فلكونه
تارة احساسا وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا اما اختلافه بحسب
القياس الى المدرك فلكون الادراك العقلي المقتضي لكون المدرك فاعلا
اتم وجودا من الادراك الانفعالي المقتضي لكونه منفعلا وايضا الا
هنا مفيد وجود وذاك مستفاد من وجود واما اختلافه بالقياس
الى المدرك فلكون المدرك المجرد من المادة اتم في كونه مدركا من المغموس
فيها والمدرك بعلته اتم من المدرك بمعلوله ولما كان هذا هكذا
وكان العلم التام بالعلة التامة مقتضيا للعلم التام بمعلولها ولم يكن
العلم التام بالمعلول علما تاما بعلته فان العلة من حيث هي علة تامة
توجب معلولها المعين من حيث هو والمعلول من حيث هو معلول
لا يقتضي علته المعينة انما يقتضي علة ما لوجوده بل العلم بالعلة
يقتضي العلم بمهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم بانية
العلة دون مهيتها كان اكمل الادراكات في ذواتها ادراك الذات
بذاته كما هي ولجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث هو علة تامة لها وهو ايضا
افضل انحاء كون الشيء مدركا لانه فعلي ذاتي وافضل انحاء كون
الشيء مدركا لانه تام حاصل في الوجه الذي يجب ان يحصل ويتلوه
ادراك الجواهر العقلية اما ادراكها للاول فغير ممكن من ذواتها المعلولة
الا ان الاول لما كان معقولا لذاته وهي عاقلة لذواتها عاقلة باشراق
الاول عليها ثم عقلت ما دون الاول من الاول تعقلا دون
تعقل الاول اياها ويتلوه ادراكات النفوس المستفادة من طرق

الحواس والتخيلات وغيرها وهي كلها نقش ورسم عن طبايع عقلي لان
يخرجها من القوة الى الفعل بعقل مصور بصور المعقولات فينطبع منه فيها
بعض تلك الصور بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل وهي
ادراكات متبددة المبادي لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة
على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرق اخرى غيرها وفي
المناسبات لانها تارة على وجوه غيرها فهي انقص مراتب الادراكات
وقد حصل ايضا من جميع ذلك لان الادراك يقع على اصناف الادراكات
بالتشكيك وهم وتنبيه ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد
بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود
يعقل كل شيء فليس بواحد حقا بل ههنا كثرة فنقول انه لما كان يعقل
ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة تفسير
الوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها
ببعض بل هي صور متباينة متقررة في جوهر العاقل وذكرت ان الاول
تعالى الواجب يعقل كل شيء فاذن معقولاته صور متباينة متقررة في ذاته
ويلزمك على ذلك ان لا يكون ذات الاول الواجب واحدا حقا بل
يكون مشتملة على كثرة وتفسير التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل
ذاته بذاته وكان ذاته علة لكثرة لزمه يعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته
بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التي هي معقولاته معلولات
ولوازم مترتبة ترتيب المعلولات فهي متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر
المعلول عن العلة وذاته ليست بمتقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة
وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتها الملزومة اياها سواء
كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او متباينة له فاذن تقرر الكثرة
المعلولة في ذات الواحد العالم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود
لا يقتضي تكثره والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لا يزول بالكثرة
الصور المعقولة المتقررة فيه فهذا هو تفسير التنبيه وباقي الفصل ظاهر .

حاصل الكثرة لازمة متاخرة عنه داخلة في الذات مقومة وحاصل
ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات متباينة او غير متباينة
لا يثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير متقررة
سلوب وبسبب ذلك كثرة اسماء الكثرة تابعة لذلك وحدة
ذاته دم

ولا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء
الواحد قابلا وفاعلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير
اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا
لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله
الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور
الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء
القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة
بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك
المحالات حذرا من التزام هذه المعاني ولولا اني اشترطت على نفسي
في صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا
لما اعتقده لبينت وجه التفصي من هذه المضايق وغيرها بيانا شافيا
لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسي رخصة ان لا اشير
في هذا الموضع الى شيء من ذلك اصلا فاشير اليه اشارة خفيفة
يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك فاقول العاقل كما لا يحتاج في ادراك
ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي هو بها هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما
يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو
واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها
فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع
ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها
كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل
ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط
على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة
غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته
من غير مداخلة غيره ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط
في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان

كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة شرطا لك في حصول
تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك
الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك
ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون
حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته
حاصلة من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون حالة فيه
واذا تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير
بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر
وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله للمعلول الاول فاذا حكمت بكون العلتين
اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون
المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا
في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني
متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم
بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل
الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة تحل ذات الاول تعالى
عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها
بحصول صورة فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول
للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه
الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور
لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو
عليه فاذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات
المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته انكشف لك كيفية احاطته
تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه
من يشاء ولولا ان تلخيص هذا البحث على الوجه الثاني يستدعي كلاما مبسوطا
لا يليق ان يورد امثاله على سبيل الحشو فذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار

ههنا على هذا الايماء اولى اشارة الاشياء الجزئية قد يعقل كما يعقل
الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدا نوعه في تشخصه
تخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي احاطة
اسبابه الجزئية واحاطة التعقل بها وتعقلها كما يعقل الكليات وذلك
غير الادراک الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع
بعده بل مثل ان يتعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر
وهو جزئي وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا يريد التفرقة بين
ادراک الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على
وجه جزئي يتغير بتغيرها ليتبين ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو
انما يدرک الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الاول دون الثاني
وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس والتخيل او ما يجري
مجراهما من الآلات الجسمانية وقبل تقرير ذلک نقول كلية الادراک
وجزئيته يتعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها ولا مدخل
للتصديقات في ذلک فان قولنا هذا الانسان يقول هذا القول في
القول في هذا الوقت جزئي وقولنا الانسان يقول القول في الوقت كلي
ولم يتغير فيهما الاحال الانسان والقول والوقت بالجزئية والكلية وكل
جزئي يتعلق به حكم فللطبيعة يوجد في تشخصه انما يصير تلک الطبيعة
جزئية لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحد بسبب انضياف
معنى الاشارة الحسية اليها وما يجري مجراها من المخصصات التي لا سبيل
الى ادراكها الا للحس وما يجري مجراها فان اخذت تلک الطبيعة مجردة
عن تلک المخصصات صارت كلية يدركها العقل ويتناولها البرهان
والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا بحاله اللهم
الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة
واذا ثبت هذا فنقول كل من ادرک علل الكليات من حيث انها طبايع
وادرک احوالها الجزئية واحكامها كتلازمها وتباينها وتماسها وتباعدها

ادراک الجزئي على الوجه الكلي

ويحللها من حيث هي متعلقة بتلک الطبايع وادراک الامور التي تحدث
معها او بعدها او قبلها من حيث يكون الجميع واقعا في اوقات يتحدد
بعضها ببعض على وجه لا يفوته شئ اصلا فقد حصل عنده صورة
العالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته السابقة والمتجددة المنصرمة
الخاصة بوقت دون وقت كما عليه الوجود غير صادرة ابا هذا الشئ
ويكون تلک الصورة بعينها منطبقة على عالم اخر لو حصل في الوجود
مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات
الحادثة في ازمنتها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراک الجزئيات
على الوجه الكلي ولنعود الى شرح الكتاب فقوله الاشياء الجزئية قد تعقل
كما يعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبايع مجردة عن المخصصات
المذكورة وقيدها بقوله من حيث تجب باسبابها ليكون الادراک لتلک
الاشياء مع كونه كليا يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدا نوعه
في تشخصه اي منسوبة الى مبدا طبيعته النوعية موجودة في تشخصه
ذلک لا انها غير موجودة في غير ذلک الشخص بل مع تجويز انها موجودة
في غيره والمراد ان تلک الاشياء انما تجب باسبابها من حيث هي
طبايع ايضا ثم قال تخصص به اي تخصص تلک الجزئيات بطبيعة
ذلک المبدا وانما نسبها الى مبدا كذلک لان الجزئي من حيث هو جزئي
لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة له من حيث
هو كذلک وباقي كلامه ظاهر الى قوله وان العاقل لان بين كون القمر في موضع
كذا الى آخره ومعناه ان من يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا
وبين كونه في اول الثور يكون كسوف معين في وقت محدود من زمان
كونه في اول الحمل عشر درجات فانما يكون يعقل العاقل لهذه الامور
من اثباتها قبل وقت الكسوف ومعه وبعده فظهر من هذا البيان
تحديد زمان الكسوف بزمان اول الحالين اعني كون القمر في اول الحمل
واجب فان وقت الكسوف انما يتحدد به او بما يجري مجراه وليس زيادة

ويحللها

غير محتاج اليه كما ظنه الفاضل الشارح تنبيه واشارة قال يتغير الصفات للاشياء على وجوه هذا الفصل مشتمل على قسمة الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغير واستدل بذلك على نفي الصنف الاول عن الواجب الاول جل ذكره وتلك القسمة ان يقال الصفة اما ان تكون متقررة في الموصوف غير مقتضية لاضافة الى غيره واما ان يكون له ولسيت بمتقررة في ذاته واما ان يكون متقررة ومقتضية للاضافة تبعا وهي ينقسم الى ما يتغير بتغير المضاف والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف قوله منها مثل ان يسود الذي كان ابيض وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظ والصنف الثاني غير مذكور في هذا الفصل قوله ومنها مثل ان يكون الشيء قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال اذن عن صفته ولكن من غير تغير في ذاته بل في اضافته فان كونه قادرا صفة له واحدة يلحقها اضافة الى امر كلي من تحريك اجسام محال ما مثلا لزوما اوليا ذاتيا وبدخل الخ هذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافة الى شيء خارج التي لا يتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وان كانت يتغير اضافته الى ذلك الشيء وهي كالقدرة التي هي هيئة ما للذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل وهي تقتضي كون القادر مضافا الى مقدور عليه ولا يتغير بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير عاجزا في ذاته عند انعدام زيد ولكن يتغير اضافته تلك فانه لا يكون قادرا على تحريك زيد وان كان قادرا في ذاته والسبب في ذلك ان القدرة يستلزم الاضافة الى امر كلي لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات التي يقع تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والامر الكلي .

الذي يتعلق الصفة به لا يمكن ان يتغير فلاجل ذلك لا التغير يتطرق الى الصفة واما الى الجزئيات فقد يتغير ويتغير بها يتغير الاضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه صفة متقررة ذات اضافة والاول متقررة عارية عن الاضافة قوله ومنها مثل ان يكون الشيء عالما بان شيئا ليس ثم يحدث الشيء فيصير عالما بان الشيء ايس فيتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما بالشيء ما يختص الاضافة به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلي لم يكف ذلك في ان يكون عالما بمحرب جزئي بل يكون العلم بالنتيجة علما مستانفا يلزمه اضافة مستانفة وهيئة للنفس مستجدة لها ه وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافته الى شيء من خارج التي يتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وهي كالعلم فانه صورة متقررة في العالم مقتضية لاضافته الى معلومه المعين وهي يتغير بتغير المعلوم فان العلم بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم الاضافة الى معلوم المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول بخلاف القدرة فان القدرة يتعلق بالمقدور الكلي اولا وبسببه بالمقدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي ثانيا اما العلم فانه اذا تعلق بالكلي فلا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي الا اذا استونف العلم ويحدد متعلق بذلك الجزئي تعلقا آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بانفراده العلم بكون الانسان جسما ما لم يقترن الى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان حيوانا فاذن العلم بكون الانسان جسما ما لم يقترن الى ذلك علم آخر هو العلم بكون الانسان حيوانا فاذن العلم بكون الانسان جسما علم مستانف له اضافة مستانفة وهيئة جديدة للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئة محققة لذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف

اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحصلها لا كما كان زيد وكونه قادرا له مهيئة واحدة اضافات شتى فهذا اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم او وجود وجب ان يختلف حال الشيء في الصفة لا في اضافة الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي يلزمها تلك الاضافة وايضا موضوعا للتغير لم يمكن ان يعطيه التبدل ه م

بالصفة التي يكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة
بها لا في الاضافات فقط بل وفي نفس تلك الصفة قوله
فالبس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول
ولا بحسب القسم الثالث ه لما فرغ من احكام الصفات اورد قضية
كلية وهي ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته
المتقررة العارية عن الاضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة
التي تتغير بالاضافة ويجوز ان يتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتقررة
لا بسبب تغير تلك الاضافات ولا محالة يكون ذلك في اضافات بعيدة
لا زمنية لزوما ثانيا ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة لازمة لزوما اوليا
فان التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات ويصير الذات موضوعة
للتغير فهذا تقرير كلامه وانما وسم الفصل بالتنبيه للقسمة المذكورة
وبالاشارة لهذا الحكم الكلي واعترض الفاضل الشارح بان الاضافة
وجود به عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوزونه في الصفات
الحقيقية ليس بوارد لانهم بينوا ان الاضافة التي يجوز تغيرها ليست
مما تتعلق بها الموصوف ولا الصفة المتقررة فيها بالذات بل بالعرض ومعناه
ليس الا وقوع الشيء الذي يظن ان الاضافة عارضة له كالقدرة على
تحريك زيد مثلا تحت ما عرضت الاضافة له كالقدرة على التحريك مطلقا
على ان وجود الاضافة هو كون الشيء بحيث يعقل له امر بالقياس الى غيره
ولا يكون لذلك الامر وجود غير هذا التعقل فلا يحدث من تغير الغير تغيره
في الشيء بل يحدث منه تغير في الامور المعقول فقط لكن كونك
يمينا وشمالا هو اضافة محضة وكونك قادرا وعالما كونك في حالة متقررة
في نفسك يتبعها اضافة لازمة ولاحقة فانت بما دو حال مضافة
لا ذو اضافة محضة ه اشار الى الصنف الثاني من الاصناف الاربعة
وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الاخيرين لئلا يلتبس بعضها ببعض
ولذلك ظن تنبيه فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه ه هذا الحكم

بالجزئيات علما زمانيا حتى كالنسخ والمستقبل بحيث يدخل فيه الان والماضي فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي على الزمان والدهر

كالنتيجة لما قبله وهو انما حصل من انضياف قولنا واجب الوجود ليس
موضوعا للتغير على ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا
كل ما ليس موضوعا للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور
ثم ان هذا الحكم لو هو مناقضة للقول بان الكل معلول للواجب العالم
بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فذكر رفعا لهذا الوهم انه يجب
ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الازمنة
والاحوال واعلم ان هذه السياقة يشبه سياقة الفقهاء في تخصيص
بعض الاحكام العامة باحكام يعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بان
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة
الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته
اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون
عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم
الكلي بحكم آخر عارضه في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم
ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض
الاحكام فيها فالصواب ان يوجد بيان هذا المطلب من ماخذ آخر وهو
ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به
وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية
كالحواس وما يجري مجراها والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير
لا محالة واما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن ان يدرك الا بالعقل
والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن
الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع
ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها على
الوجه الثاني قوله ويجب ان يكون عالما بكل شيء الخ هذا تاكيد
لاحاطته تعالى بالكل واقول في تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية
والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بالابداع

لان كل شيء لازم له بوسط او بغير وسط
تتادى اليه بعينه قدره الذي هو
تفصيل قضائه الاول تاديا واجبا
اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت م

الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق بالمادة في المادة على سبيل
الابداع ممتنعا اذ هي غير متناهية لقبول صورتين معا فضلا عن تلك
الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها
واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته
زمانا غير منقطع في الطرفين يخرج في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها
والمادة كاملة بها واذا تصور ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود
جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع
والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية او بعد حصول شرائطها
مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل
وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر والجواهر العقلية وما
موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها
موجودة فيهما مرتين وهناك تظهر معنى قول الشيخ ان كل شئ يوجد عن
الاول بوسط او بغير وسط سادى قدره الذي هو تفصيل قضائه
الاول الى ذلك الشئ بعينه تاديا على سبيل الوجوب قوله فالعناية
هو احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون ٥ هذا الفصل يشتمل
على تفسير العناية وهو ظ وقد مر في النمط السادس ايضا ذكر ذلك
وانما اورده هناك بعد ذكر ان العالي لا يفعل لغرض في السافل ليعلم
ان نظام الموجودات كيف صدر عن الاول من غير قصد واعاده ههنا
بعد نفي ادراك الجزئيات المتغيرة عنه تع ليعلم ان النظام الموجود في
تلك الجهات كيف صدر عنه وموضع هذا البحث هو هذا الموضع وانما
اورده في النمط السادس لغرض ما وهو ازالة الوهم المذكور ولذلك بدا
كلامه ثم بقوله لا تجد مخلصا ان طلبت وبدا كلامه ههنا بتقرير المراد
اشارة الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان يتعرى وجودها عن
الشر والخلل والفساد اصلا وامور لا يمكن ان تكون فضيلتها الا ويكون
بحيث يعرض عنها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات.

وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق واما بحسب العقلية واذا كان
الجود المحض مبدأ لفيضان الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم
الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك
القسم الثاني يجب فيضانه فان في ان لا يوجد خير كثير ولا يؤتى
بتحوزا ٥ لما فرغ من بيان ادراك الاول الواحد لجميع ما سواه
وكان البحث عن كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة
بذلك اراد ان يشير اليه ويجب ان يحقق مهية الشر قبل الخوض في
المطلوب فنقول الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان
كل شئ ما من شانه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية
كذلك كوجود ما يقتضي منع التوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد
المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله وكالافعال
المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل
وكالالام والغموم وغير ذلك فانا تاملنا في ذلك وجدنا البرد في
نفسه من حيث هي كيفية ما او بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشر
بل كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها
فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار
شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب وايضا الظلم والزنا
ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية
مثلا بشرين بل هما من تلك الحيثية كمالات لتينك القوتين انما يكونان
شرا بالقياس الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة
الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان
احد تلك الاشياء كمالاته وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها
الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي هي مباديها وكذلك الالام
فانها ليست شرورا من حيث هي ادراكات لامور ولا من حيث وجود
تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى.

من شر قليل شر كثير وذلك مثل خلق النار فان
النار لا تفضل فضلها ولا يكمل معونتها
في تكميل الوجود الا ان تكون بحيث تؤذي
فلو لم ما يتفق لها فصار بسببها احسام حية
فكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن ان يكون
لها فضلها الا ان يكون بحيث يمكن
ان يتأذى احوالها في حركاتها وسكوناتها
واحوال سلالتها ايضا الى تلك الاحتمالات
ومصاكات مودية وان يتادى احوالها
واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها
خطأ وعقد صادق في المعاد او في الحق او
فرط هيجان غالب عائد من شهوة او غضب
صار في امر المعاد ويكون القوى الذكورة
لا تغني عنا فيها او يكون بحيث تعرضها
عند المصاكاة عارض حط او غلبت هيجان
وذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين
وفي اوقات اقل من اوقات السلامة ولان
هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود
بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض
كان مسلا مرضيا بالعرض ٥ م

المتالم الفاقد لاتصال عضو من شانه ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك
ان الشر في ماهيته عدم وجود او عدم كمال الموجود من حيث ان ذلك
العدم غير لائق به او غير موثر عنده وان الموجودات ليست من حيث
هي موجودات بشرور وانما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كما لا لنا
لزوال تقابل لكونها مودية الى تلك الاعدام فالشرور امور اضافية مقيسة
الى افراد اشخاص معينة واما في انفسها وبالقياس الى الكل فلا شر اصلا
ولنعود لعد نقرير هذا المعنى الى الشرح فنقول الاشياء بحسب اعتبار
وجود الشر وعدمه ينقسم الى ما لا شر فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر
وما ليس بشر والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا والقسم الثاني ينقسم
الى ما تغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساويان فيه والى ما يغلب
فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود
فان الموجودات التي لا تشتمل على امر بالقوة كالعقول لا شر فيه اصلا
الثاني ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود فان الموجودات
التي لا يمكن ان يكون على كمالاتها اللايقة بها الا ويكون بحيث يعرض منها
عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كماله كالنار فانها لا يمكن
ان يكون بالغرض في الحرارة الا ويكون بحيث يعرض منها تفرق اجزاء
بعض المركبات بالاحراق ويكون لا محالة من هذا الصنف وظاهر
ان مثل هذه الموجودات يكون من شانها الاحالة والاستحالة والكون
والفساد وهي قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التقاوم المقتضي لصيرورة
البعض ممنوعا عن كماله لا ترا ايضا فيها قليل فانها لا يقع الا في اجزاء العناصر
وبعض المركبات وفي بعض الاوقات واما الاقسام الثلثة الباقية
التي يكون شرا محضا او يغلب الشر فيها او يساوي ما ليس بشر فغير
موجود لان الموجودات الحقيقية والاضافية في الموجودات لا محالة
يكون اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور واشار
الشيخ الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة في الوجود الى قوله .

ومصادمات المتحركات والى الثلاثة الباقية بقوله وفي القسمة امورا
شرية اما على الاطلاق او بحسب الغلبة واحتج على وجود الاولين
بقوله واذا الجود المحض الى قوله واوقات اقل من اوقات السلامة ولو رد
في الامثلة الالم والاذى الحاصلين جميعا والجهل المركب الضار في
المعاد الذي يعرض لها لا من حيث هي حيوان بل من حيث هي انسان
والامور التي يعرض له بسبب قوتيه الحيوانيتين ويضر في امر المعاد
يعني الاخلاق الرذيلة والملكات الذميمة فان هذه الاشياء هي معظم
ما ينسب الى الشرور وذكر ان اجزاء العالم المختلفة الصور والقوى المتنكرة
المختلفة الافعال لا يعني عنا وها الا ان يكون بحيث يعرض لها عند
التلاقي مثل هذه الاشياء وهي اقلية الوجود وان كانت كثيرة بالعدد
ثم ذكر ان هذه الشرور معلوم انها في العناية الاولى فهي مقصوده لا
بالذات بل بالعرض ومرضي بها لا من حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم
خيرات كثيرة لا يمكن ان يستند تكون منفكة عنها قال الفاضل
الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والاشاعرة لانه لا يستقيم
الا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب
المعتزلة واما مع القول بالايجاب او نفي الحسن والقبح عن الافعال
الالهية لا يكون السؤال لم على افعاله واردا فاذن خوض الفلاسفة
فيه من جملة الفضول والجواب ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية
صدور الشر عما هو خير بالذات فيقولون لان الصادر عنه ليس
لشرها صدور الخيرات الكلية الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشر
ثم قال انهم يستدلون على كون الشر عدما وهو ليس بصحيح لانهم
ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ باصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال
وان ارادوا حمل العدم على الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى تفسير
ماهية الشر لان التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال
في هذا المقام فحاصل استدلالهم تمثيلات لا يفيد يقينا .

في الجمال والصحة العاسن او في القبح والمرض العاسن او في الحالة المتوسطة بينهما ثم بين ان الوسط مع احد الطرفين غالب فان الشر ليس بغالب وذلك لان الشقاوة الابدية تختص بالطرف الاخس على ما يجي بيانه وهو معنى قوله وآخر كالمسقام والسقيم هو عرضه الادنى في الآخرة يقال هو عرضة الشيء او عرضة للشيء اذا كان منصبا للشيء وباقي عباراته واضحة تنبيه

تنبيه لا يقعن عندك ان السعادة في الاخرة نوع واحد ولا يقعن عندك انها لا ينال اصلا الا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك نوعا نوعا اشرف ﻫ يريد تقوية كون الشقاوة الابدية تختص بالطرف الاخير وهو ظ وقوله بانك لعصمة النجاة اي قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الانسان اي يستمسك به لئلا يسقط وقوله انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرذيلة دال على ان ما عداهما اما يقتضيان شقاوة منقطعة او لا تقتضيان شقاوة اصلا وانما قال واستوضح رحمة الله ملاحظة لقوله عز من قائل ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون فان فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى الخصوص ما لاهل الطرف الاشرف وهم

وتنبيه او لعلك تقول هلا امكن ان يبرأ القسم الثاني عن لحوق الشر فيكون جوابك انه لو بري من لحوق ذلك لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم في اصل وضعه وهذا الفصل غني عن الشرح وهم وتنبيه ولعلك

تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب فتامل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع ما سبقها اما ان يكون على جهة اخرى من مبدا له من خارج فحديث آخر ثم اذا سلم سعافه من خارج فان ذلك يكون حسنا لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا في الاسباب التي تسمع في الاكثر والنصل تاكيد للتخويف فاذا عرض من اسباب العود ان عارض واحد معنى التخويف .

ولا يقعن عندك ان بما يلوح الخطايا بانك لعصمة النجاة انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذكر في اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد ومصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة وستسمع هذا فصلا بيانا ﻫ م

ما الشر يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر الضرورة عند المصادمات الجارية فاذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه وكان النار جعلت غير النار والماء غير الماء وكذلك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق بالجود على ما بيناه م

والجواب انهم انما باحثون عن مهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بلفظ الشر فيتعرضون في وجوه استعماله لانهم يلحظون ما يدخل في تلك المهية بالذات عما ينسب اليها بالعرض ليتحقق المهية ممتازة عن غيرها وظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال بتمثيل على غاية ما في الباب انه مبني على معرفة وجوه الاستعمال التي لا طريق اليها الا النقل ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر هو الالم وحده وهو وجودي وان الخير وهو اما عدم الالم بمعنى السلامة واما هو بمعنى اللذة واطال كلامه في بيان ان الآلام في الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضي كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضايق الا ان يقولوا ان قول القائل لم خلق الله الخلق باطل لانه تعالى خالق لذاته لا لعلة وهو ينافي القول بتعليل الشرور فان خوضهم في ذلك من باب الفضول اقول لا حاجة ههنا الى ايراد جوابه فان تحقيق ما مر كاف فيه وهم وتنبيه

ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوبا فيهم ﻫ لما كان قوى الانسان التي بحسبها يصدر الافعال الارادية عنه ويصير بسببها سعيدا او شقيا ثلثة نطقية وغضبية وشهوية وكانت السعادة والشقاوة العاجلتان مستحقرة بالنسبة الى الآجلتين وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر اضل ما ينبغي ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون الاكثرين اشقيا لا سيما في الآجل وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الانسان الذي هو اشرف انواع الكائنات فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذي هو ضد اليقين اعني الجهل المركب الراسخ نادر كوجود اليقين والعام الفاشي هو الجهل البسيط الذي لا يضر في المعاد كثير ضرر وكذلك في القوتين الاخريين فان وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة نادر كوجودها والعام الفاشي هو الاخلاق الخالية عن غايتي الفضل والرذالة وشبه النفوس وهذه الاحوال بالابدان .

والاحساد فركب الخطاء والى بالجرهد وجب التصدق لاجل الغرض العام
وان كان عزيلا يمر لذلك الواحد ولا واجبا من مختار ٥ تقرير السوال ان
قال ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب لتمثلها
مع ساير الجزئيات في العالم العقلي ولوجوب حدوث ما لحدث منها في هذا
العالم مطابقا لما تمثل هناك فلم يعاقب الانسان على شئ يصدر عنه على
سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه اولا بجواب تقتضيه القواعد الحكمية
وهو قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن
الى قوله ولا من وقوع ما يتبعها وهوظ وهذا النوع من العقاب انما يكون
للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الردية والراسخة فيها فكانها من داخل
ذاتها وهي نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة ولكن الايات الواردة
بالوعيد في الكتب الالهية لو اجريت على ظواهرها لاقتضت القول
بالعقاب الجسماني وارد على بدن المسئ من خارج على ما يوصف في التفاسير
والاخبار فاشار الشيخ الى ذلك ايضا بقوله واما العقاب الذي يكون على
جهة اخرى من مبدء له من خارج فحديث آخر اي اثباته على الوجه المشهور
لو كان حقا لكان سمعيا ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم
كونه كما يفهمه اهل الظاهر ليس مما يجوز وقوعه في الحكمة الالهية اي ليس
بشر فقال ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا
واراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون على
ما سياتي واستدل على ذلك بان وجود التخويف في مبادي الافعال
الانسانية حسن لنفعه في اكثر الاشخاص والايفاء بذلك التخويف بعد
المحرم تاكيد للتخويف ومقتض لازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين
ان هذا التعذيب انما يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب ويكون
خيرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه ولا يلتفت لفقد الجزئي لاجل
الكلي اي لا ينظر اليه فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل
واستشهد بقطع العضو لاصلاح البدن فان الحكيم يوجب ذلك والكا

مشتملا

مشتملا على شرها مقبول عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد به
التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا للاصول الحكمية وبعض المتكلمين
المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك على وجه آخر
وهو قولهم ان تكليف العباد واجب على الله تع او حسن منه اذ في ذلك
صلاح حالهم العاجلة والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية
حسنان اذ فيهما تقريبهم الى طاعته وتبعيدهم عن معصيته وتعذيب
العاصين عدل منه حسن والاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح
الى امثال ذلك مما يبتنى على مقدمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض
الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل يعدونها من البديهيات فذكر
الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها آراء محمودة
اشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح
بالبرهان بحسب بعض الفاعلين يعني الاشخاص الانسانية على
ما مر في المنطق فاذن ما ذكرتم احكام افعال واجب الوجود عليها
غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اولا فلانه
مبني على وجوب التخويف وكما يقال ان كان القدر فلم العقاب يجوز
ان يقال ان كان القدر فلم التخويف ويكون حكمهما واحدا فاذن لا يجوز
ان يجعل احدهما معترضا في بيان الآخر واما ثانيا فلانه لا يتمشى على
قول المليين لانهم يحكمون بكون الهالكين ممن يخالف قواعدهم
اكثر من الناجين وكان غرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح
ان يقال لان العقاب ايضا من القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر
بط واقول على الاول القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو
وجوب كون الجزئيات مستندة الى اسبابها المتكثرة يخالف القول بالقدر
على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر
في الوجود الا الله والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقا لاصوله فان
فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما مستندان

الى اسبابها ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف فاذن وقوع التخويف
فى الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به
صحيح على ما ذكره الشيخ وهو ينافى كونه من القدر لان جميع ما فى القدر
معلل عنده واما على اصول الاشاعرة فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعليل
به باطلا على ما قاله الفاضل الشارح وانما ينقطع الكلام فى القدر عندهم
تقطع التعليل على الاطلاق ولذلك يقولون لا يسئل عما يفعل وعن
الثانى ان الشيخ لا يريد تمشية قواعد المتكلمين من المسلمين على ما صرح به
بل يريد تمشية ما نطق به الكتب الالهية فى هذا الباب وليس فيما ورد
من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه
ما ناقض هذا الحكم

النمط الثامن

فى البهجة والسعادة البهجة السرور والنضرة والسعادة ما نقابل
الشقاوة والمراد بهما الحالة التى تكون او تحصل لذوى الخير والكمال
من جهة الخير والكمال وهم وتنبيه انه قد يسبق الى الاوهام
العامية ان اللذات القوية المستعلية هى الحسية وان ما عداها
لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من
جملتهم من له تمييز ما فيقال انه اليس الذ ما يصفونه من هذا القبيل
هو المنكوحات والمطعومات وامور ما يجرى مجراها وانتم تعلمون ان
المتمكن من غلبة ما ولو فى امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض
له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة العطب
الهلاك وافتحم اى دخل من غير روية والدرهم العدد الكثير اعلم ان من
المشهورات ان السعادة هى اللذة فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة
هى المدرك بالحواس الظ واما المدرك بغيرها فتارة ينكرون تحققها
ويسوبها الى الخيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس
الى الحسية فنبه الشيخ فى هذا الفصل على وجود لذات باطنة هى اقوى
من الحسية الظ بوجوه منها ان لذة الغلبة المتوهمة ولو كانت فى امر

خسيس

خسيس ربما يؤثر على لذات تظن انها اقوى اللذات الحسية ومنها
ان نيل الحشمة والجاه يؤثر ايضا عليها ومنها ان الكريم يؤثر لذة ايثار
الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها ان
كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه او من الاقدام
على الاهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية الى حد يتحمل الام
الجوع والعطش ويقاسى اهوال الموت والهلاك معها وهذه ضروريات
يضاف اليها كبرى مشهورة هو ان كل ما آثره شخص فهو الذ بالقياس
اليه لان اللذة مؤثرة والمؤثر لذيذ فينتج ان اللذة الباطنية المذكورة
حيوانية نبه على ان من سائر الحيوانات ما يشارك الانسان فى ذلك
فان كلب الصيد يؤثر اللذة الوهمية التى ينالها التى يجدها من تصور
سلامته ولدها على لذة سلامة نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود
فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم من الظاهرة فان
يكون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها يتبعان
قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك ما على ما سياتى تذنيب
تذنيب فلما ينبغى لنا ان نستمع الى قول من يقول انا لو حصلنا ه
القائلون بان السعادة هى الحسية ينكرون للسعادة التى يثبتها ه
الحكماء للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رأيهم
ذلك ان لا يكون غير الحيوان الا كل الشارب الناكح سعيدا اصلا
ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة فكان
ما ذكره فى الفصل السابق مقتضيا لفساد مذهبهم صرح فى هذا
الفصل بالرد عليهم ولذلك وسمه بالتذنيب ثم نبه على مقصوده بالمقايسة
بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجرى مجراها بحسب
الكمال والخير الموجود فيهما فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة
لاحدهما الى الآخر لعدم الاشتراك بين كليهما فى الماهية تنبيه
ان اللذة هى ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك ه يريد التنبيه

مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة

على ما يحمد الا كل ولا نشرب ولا ننكح فاى سعادة تكون
لنا والذى يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال
له يا مسكين لعل الحال التى للملائكة وما فوقها
الذ وابهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن
ان يكون لاحدهما الى الآخر نسبة يعتد بها

كمال وخير من حيث هو كذلك والمراد بالادراك ونيل
الوصول ما هو عند المدرك

على مهية اللذة والالم ليتبين بالنظر الحكمي ان السعادة بالمعنى الذي
نفهمه الجمهور للذوات العاقلة اتم منها للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة
لاهلها فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك فقد مر شرح اسمه
والنيل هو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشي
قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة
لا يتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما يتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر
على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما اورد هما معا لفقدان
لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة
واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل
لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك
حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال
وخير لان الشي قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شي وهو لا يعتقد
كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقد فيلتذ به
فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير
ههنا اعني المقيسين الى الغير هما حصول شي لما من شانه ان يكون
ذلك الشي له اي حصول شي مناسب شيئا او يصلح له او يليق به بالقياس
الى ذلك الشي والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي لا محالة براءة ما
من القوة لذلك الشي فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه موثرا
خير والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخذ ذكر الخير لانه
يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لان
الشي قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص
بالجهة التي هو منها كمال وخير فهذه مهية اللذة ويقابلها مهية الالم
كما ذكر وهما اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملايم والالم
ادراك المنافي ولذلك عدل الشيخ منه الى ما ذكره في هذا الموضع قال
الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير الذي هو عند الشيخ امر وجودي .

نرفع

الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك يكون الالم ادراك العدم وذلك
بط اما في اللذة فلان ادراك احراق الاعضاء والاصوات المنكرة وما
يشبهها ليست بلذات مع انها موجودات واما في الالم فلان العدم
لا يحس به فان فسر والخير باللذة او ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور
رجع التعريف الى قولنا اللذة ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال
ايضا ان فسروا بحصول شي لشي من شانه ان يكون له وكان معنى قولهم
من شانه ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل وسائر الرذايل
كمالا والتحقيق ان تصور مهيتا اللذة والالم بديهي غني عن التعريف
واقول ما ذكرناه في تفسير قول الشيخ يغني عن ايراد اجوبة هذه الشكوك
والوجه في ذكر مهيتا اللذة والالم مع كونهما غنيين عن التعريف ما ذكرناه
في باب الادراك بعينه قوله وقد يختلف الخير والشر بحسب
القياس ٥ مراده بيان ان الخير الواقع في ذكر مهية اللذة هو الخير الاضافي
الذي لا يعقل الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المقيسة الى القوى
الثلثة التي تتعلق الافعال الارادية بها اعني الشهوة والغضب والعقل
ومعنى قوله في الخير العقلي فتارة وباعتبار الحق وتارة وباعتبار الجميل
ان الحق خير عند كون العقل بلا علاقة بالقياس الى قوته النظرية
والجميل خير عند كونه متصرفا فيما دونه بالقياس الى قوته العملية واراد
بقوله من العقليات نيل الشكر ووفور المدح الخيرات التي يكون للعقل
مشاركة سائر القوى وهي التي يختلف الهمم فيها لاختلاف احوال تلك
القوى اما العقلي الصرف فلا يختلف البتة قوله وكل خير بالقياس
الى شي فهو الكمال الذي يختص به ويتحوه ٥ اراد الفرق بين الخير والكمال
فذكر ان الخير المضاف الى شي هو الكمال الخاص الذي يقصده ذلك الشي
باستعداده الاول والشي لا يقصد شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان
ذلك الشي موثرا بالقياس اليه وذلك يدل على اشتمال معنى الخير على
اعتبار كونه موثرا كما مر واما قوله باستعداده الاول ففائدته ان الشي .

فالتي الذي هو عند الشهوة خير هو مثل الطعم
الملائم والملبس الملائم والذي هو عند الغضب
خير فهو الغلبة والذي هو عند العقل خير فتارة
وباعتبارها لحق وتارة وباعتبارها لجميل ومن
العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد
والكل نيل الجملة ان تحكم ذوي العقول
ذكر مختلفة ٥ م

استعداده الاول وكمال لذة ما لها يتعلق امر به
بكمال خيري ما ادركه له من حيث هو كذلك كم

ان الشيء قد يكون له استعدادان احدهما نظرا على الاخر فلا يكون
الشيء الذي بحسب الاستعداد الثاني خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا
بالقياس الى ذلك الاستعداد الطارى كالانسان فان مستعد في
فطرته لاقتناء الفضايل ثم انا طرا عليه ما اعد لاقتناء الرذايل قصدها
بحسب الاستعداد الثاني ولا يكون هو خيرا بالقياس الى ذاته مع الاستعداد
الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع بعد ان صرح
الشيخ بان الخير هو كمال مقيد بقيدها الى ان كلام الشيخ مشعر بان الخير
والكمال واحد وح يكون ذكر احدهما مغنيا عن الاخر قوله وكل لذة الخ
لما فرغ عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين
احدهما وجود كمال خيري والثاني ادراك له من حيث هو كذلك فان الخط
في هذا النمط مبني عليه وهم وتنبيه ولعل ظانا يظن ان
من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التي يناسبه الوصب المرض
الطويل يقال وصب الشيء اي دام ومنه قوله تع وله الدين واصبا والتوق
الرجوع الى الشيء بعد الذهاب عنه والعاصة الاخذ على غرة والغرض من
الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكورة وهي ان الصحة والسلامة كمال
وخير مع انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة
وهو ان الادراك الذي هو شرط في اللذة ليس هناك بحاصل لان استمرار
المحسوسات يذهل النفس عن احساسها والتنبيه على انهما مع المحدد المقتضي
للادراك لذيذان جدا تنبيه واللذيذ قد يصل فيكره كراهة لبعض
المرضى عافا الحلو كما ان الفصل الاول كان مشتملا على الجواب عن النقض
الوارد على شرح اللذة بسبب اغفال احد الامرين اللذين يتعلق بهما
اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقض الوارد عليه
بسبب اغفال الامر الآخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى الملتذ
ولما لم يكن هذا النقض مذهوبا اليه توهما فان الجمهور لا ينكرون لذة
الحلو بسبب كراهة بعض المرضى له لم يجعل الفصل مشتملا على وهم وتنبيه

ذلك الشيء باسم

بخلاف

بخلاف الاول تنبيه اذا اردنا ان نستظهر في البيان مع غناء ما سلف
عنه اذا لطف لهم زدنا فقلنا ان اللذة ادراك كذا من حيث هو كذا
عاف الطعام اذا كرهه والغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة
يمكن ان يزاد فيه قيد فلا يرد النقض المذكور عليه ثمه وهو ان يقال
لا شاغل ولا مضاد للمدرك اي يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما
عن المضاد والشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد
كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة والباقي ظاهر
قوله وكذلك قد يحضر السبب المولم ويكون القوة المدركة ساقطة
كما في قرب الموت من المرض او معوقة كما في الخدر فلا يتالم فاذا انتعشت
القوة او زال العائق عظم الالم يريد ان ينبه على حال الالم ايضا فذكر
ان اللذة كما لا يحصل مع وجود الملتذ الملذ عند عدم الادراك فالالم
ايضا لا يحصل مع وجود المولم عند عدم الادراك به وهو ظ تنبيه
انه قد يصح اثبات لذة يقينا ولكن اذا لم تقع المعنى الذي يسمى ذوقا جاز
ان لا يجد اليها شوقا يريد بيان ان العلم بوجود اللذة وان كان
يقينيا فهو لا يوجب الشوق اليها ايجاب الاحساس بها والعلم بوجود
الالم وان كان يقينيا فهو ايضا لا يوجب الاحتراز عنه ايجاب الاحساس
وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا يقتضي ادراكها
اقتضاء الاحساس بها والعلم بها من شانه ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة
ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون عين
اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك
دون النيل على ما مر واهل المشاهدة يسمون نيل اللذة العقلية ذوقا
ويقابله المقاساة والشيخ استعمل لفظ الذوق ههنا في جميع اللذات
ولم يعبر عنه بنيل اللذة او الاحساس باللذة لان ذلك يقتضي
تكرارا في المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجري مجراهما داخل في
مفهوم اللذة كما مر تنبيه كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك

والشاغل والمضاد للمدرك فانا اذا لم يكن سالما
فارغا امكن ان لا يشعر الشرط اما غير السالم فمثل
عليل المعدة اذا عاف الحلو واما غير الفارغ فمثل
الممتلي جدا اذا عاف من الطعام اللذيذ عنده ولحد
مهما اذا زال العائق عاود لذته وشهوته
وادى سا حاصا هو الان يكرهه ٥م

وكذلك قد يصح ثبوت اذى ما حسا ولكن اذا لم يقع المعنى
المسمى بالمقاساة كانت النفوس ان لا يقع عنها بالغ
الاحتراز امثال الاول حال العنين حلوه عند
لذة الجماع ومثال الثاني حال من لم يقاسي
وصب الاسقام عند الحمية ٥ح
راك

وهو بالقياس اليه خير ثم لا شك في ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو * يريد اثبات اللذات العقلية وبيان انها اكمل من الحسية وهذان البحثان هما عمدة مطالب هذا النمط وتقريرهما ان يقال لما كانت اللذة ادراك كمال خيري يحصل لمدرك ما كان كل مستلذ به اي كل ما يعد لذيذا فهو سبب كمال يحصل لمدرك وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان الكمالات وادراكها اللتين يتعلق بهما اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوية وهو كتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت ماخوذة عن مادة خارجية هو شيء حلو او كانت حادثة في العضو لا عن سبب خارج فان كليهما في افادة اللذة متساويان وكذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام التذاذه بالوقاع حالة اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظ ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكيف الوهم بصورة شيء يرجوه او يضور شيء يتذكره فيتذكره وكذلك في سائرها وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية لها متفاوتة ويتبعها لذات بحسبها وللجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه ما يتعلق به من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان تعقل الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يتعلق به من صفة من معلولاته المترتبة اعني الوجود كله تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام على وجه لا يكون بين ذات العاقل وبين ما تمثل فيه تمايز بل يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك في ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال فاذن هو ملتذ بذلك ويسمى هذه اللذة العقلية ثم اذا قايسنا بين اللذتين اعني العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوى كيفية واكثر كمية اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها كما هي

والحس

والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح الاجسام التي يحضره فاذن الادراك العقلي خالص الى الكنه الحقيقة عن الشوب والحسي شوب كله واما الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس محصورة في اجناس قليلة وان تكثرت فانما تكثرت بالاشد والاضعف كالحلاوتين المختلفتين فاذا كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم كانت اللذة التابعة لها اشد لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك فاذن اللذة العقلية اشد واتم من الحسية بل لا نسبة لها اليها وهو تمام والفاضل الشارح استرذل قوله نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما قال فان المحدود والحد يجب ان يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف كالسواد الذي يحد بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان اقبض للبصر من بعض فوجب ان يكون بعض ما هو سواد اشد من بعض وهذا موضع مذكور في المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب بطوسقا والمنطق وقد ذكرها هنا كانه موضع علمي وقال ايضا انا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة نعرف باللذة ولا ندري انها ادراك ملايم ام ليس وانتم ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم انا نعني باللذة ادراك الملايم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملايم فهو ملتذ به وهذا البحث لا يستقيم بالعناية والتفسير لانه ليس بلغوي فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقل هي تلك الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل الموت عالمة بعض المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي تصفونها فلو كانت الادراك نفس اللذات لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن اللذة قول بكون الشيء مانعا عن حصوله مع

حصول شيء عند حصوله والجواب انهم لم يقولوا انا نعني باللذة
كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة المدركة عند الاكل غير التي عند الشرب
او الوقاع مع وقوع اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينها
وبين غيرها مما يناسبها وبعضوا عنه ما يختص بكل واحدة منها
فوجدوه حاصلا في كل صورة وصف باللذة وغير حاصل في كل صورة
لا يوصف بها فعلموا انه المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك
الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان ناقش مناقش في اطلاق
الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا
ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم
بالمعلومات العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا لا يكون
عالما بان حصول هذه العلوم خير له او لا يكون عالما بها هي خيرهما
خير له ثم انه استجمع الشرائط فلا نسلم انه يكون عادم اللذة فانا نرى كثيرا
من المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسائل معدودة يبتهجون بها اشد
ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على ملك الدنيا وما فيها فضلا
عن لذة مطعوم او منكوح ما تنبيه الآن اذا كنت في البدن
يريد ان ينبه على حل اشكال يورد في هذا الموضع وهو ان يقال كل
قوة تشتاق الى كمالاتها المشعر للذاتها وتتالم بحصول اضدادها
لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور وتتالم من الظلمة فان كانت المعقولات
كمالات للنفس الانسانية فما لها لا تشتاق الى حصولها ولا تتالم
بحصول الجهل المضاد لها فذكر في حله ان سبب فقدان الاشتياق
وعدم التالم بالجهل راجع الينا لا الى المعقولات موجود فينا غير
متعلق بها ولحاله سابق الى ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات
منعها عن الالتفات الى المعقولات وما لم تقبل عليها لم يحصل ذوق منها
فلم يحصل لها شوق اليها واما اضدادها فلما كانت مستمرة الوجود غير
متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم يكن مدركة لها فلم يكن متالمة

البدن ان يمكنك بعد المفارقة كنت لعدمها
كما انت قبلها كنت بالفعل كالا ومتمكنت عنها لمستقل
فقعم البطو فانه عاد كنت في حيث هو فيه
ولذلك كان له العبايل كل اللذة الموصوفة وهي
اللذات الروحانية فوقا لم النار الجسمانية ٥م

بها تنبيه واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها انفعالات
وهيآت تلحق النفس مجاورة ٥ يريد ان ينبه على بقاء الامور المضادة
لكمالات النفس الانسانية التي هي اسباب الشقاوة لنوعها بعد الموت
وعلى حصول التالم بها لحصول سببه وعلى ان تلك الآلام اشد من
الآلام البدنية والفاظه ظاهرة تنبيه ثم اعلم ان ما كان من رذيلة
النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة
فهو غير مجبور وما كان بسبب غواشي غريبة فيزول ولا يدوم بها
التعذيب ٥ يريد بيان مراتب الاشقياء ويقدم لذلك مقدمة
وهي ان نقول فوات كمالات النفس يكون لا محالة لعدم استعدادها
وعدم استعدادها يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل
او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات فيها وهي اما راسخة
او غير راسخة فهذه مراتب اقسام ثلثة تشترك في كونها رذائل
وهي اسباب النقصان وكل واحد منها يكون اما بحسب القوة النظرية
واما بحسب القوة العملية فيصير ستة فالذي يكون بسبب نقصان
الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها
تعذب وهو الذي ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية
ويكون راسخا فهو ايضا غير مجبور لكن يدوم التعذب لانه الجهل المركب
المضاد لليقين الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه والشيخ
لم يتعرض لذلك هذا القسم صريحا في هذا الفصل لكنه ايضا داخل
بوجه تحت النقصان الذي حكم الشيخ عليه بانه غير مجبور والثلثة
الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية
الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة
فهي التي يكون بسبب غواشي غريبة وجميعها يزول بعد الموت اما العدم
رسوخها واما لكونها مستفادة من الامزجة والافعال فيزول بزوالها
لكنها تختلف لشدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطوئه

ويختلف النفوس بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب اختلافهن
تنبيه واعلم ان رذيلة النقصان انما تتأذى بها النفس
الشيقة الى الكمال ه تريد ان يميز في هذا الفصل بين الناقصين
المتعذبين بنقصانهم فنقول النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق الى
كمالاتها لانها لم تعرفها اصلا فان الحكم بان للنفوس كمالات حقيقية ليس
باولي والتي لها شوق اليها فهي التي عرفته بالاكتساب النظري ان لها كمالا
ثم انها ان لم يكتسب الكمال فلا يخ اما ان اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت
جاحدة لكمالها من حيث الهيئة وان كانت معترفة من حيث الابنية
اذا اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له فصارت
معرضة اولم تشتغل لشيء من العلوم لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال
فصارت مهملة اياه فهؤلاء اصحاب رذيلة النقصان الذين
يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الفايت عنهم وانما حصل
ذلك الشوق لهم باكتساب نظري قاصر عن الوصول الى المشتاق اليه
وهو قطانيهم البتة واسوءهم حالا الجاحدون وهم الذين يتعذبون
دائما فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم الشيخ
بالبله والابله في اللغة هو الذي غلب عليه سلامة الصدور وقلة
الاهتمام يقال عيش ابله اي قليل الغموم فهؤلاء لا يتعذبون لانهم
غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل الشا
بان النفوس ذوات العقايد الباطلة الجازمة بانها حقة اذا فارقت
الابدان فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقايد
الباطلة عنها وح يصير من اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها
شعور بنقصانهم كما لم يكن قبل الموت فلا يكون مشتاقة متعذبة
والجواب ان النفوس الكاملة يتمثل صور المعقولات فيها على ما هي
عليه فانها انما يلتذ بمشاهدة ما اكتسبه ووجدان ما ادركته
على الوجه الذي ادركته فكانها كانت ذوات ادراك وصارت

ما

يح

مع ذلك ذوات نيل ونحو ذلك التذاذها اما التي تمثلت اضداد
الكمال فيها واعتقدت انها كمال ورجت الوصول اليها ادركته
فانها لا محالة تفقد بعد الموت ما رجته فتخيب وتصير متعذبة
بفقدان ما رجت الوصول اليه لا بزوال الجزم عنها تنبيه
والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن ه
يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه الكامل بحسب
القوة العملية فان كمال القوة العملية التجرد عن العلايق الجسمانية
واطلاق الدرن على الهيئات البدنية استعارة لطيفة فانها يمنع النفس
عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام
وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي عيان له فكانهم
كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الآن بالكلية
وحصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل بهذا الوصول تنبيه
وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس في البدن بل
المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون ه
ه هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه
عليه بالقياس العقلي وانما يحققه من هو يسر له والفاظه غنية
عن الشرح تنبيه والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم يغلظها
مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا ه يريد بالنفوس
السليمة التي هي على الفطرة النفوس التي لم ينتقش فيها الحق ولم يتدنس
بالعقايد المخالفة للحق ولم يغلظها والغلظ من الرجال الغليظ والجاسية
الشديدة الصلبة يقال جسئت يده اي صلبت وعسيها اي عظيمها
ووجد مبرح اي شديد يقال ضربت ضربا مبرحا اي شديدا وبرح
به الامر اي جهده والمنافسة الرغبة في الشيء على وجه المباراة في الكرم
والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى
قوله ومن كان باعثه اياه اي كان باعثه على طلب الكمال مناسبة

وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء ه م

روحانيا يشعر باحوال المفارقات غشيها غاشٍ شائق لا يعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجربة شديدا وذلك من افضل البواعث ومن كان باعثه اياه لم يقنع الا بتمام الاستعداد ومن كان باعثه طلب المحمدة والمنافسة قنع بما انتهى اليه وهذه حال لذة العارفين ه م

ذاته للكمال لم تقنع الا بالوصول التام اليه ومن كان ماعه شيئا
غير ذلك وقف عند حصول غرضه تنبيه واما البله فانهم
اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة . لما فرغ من بيان احوال
النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة في المعاد اراد ان يبين
حال النفوس الخالية عن الكمال وعما يضادها وهي نفوس البله في هذا
الفصل واعلم ان من القدماء من زعم انها تفنى لان النفس انما تبقى
بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل في الوجود لكن
الدلائل الدالة على بقاء النفوس تقتضي بعض هذا المذهب ثم القائلون
ببقائها قالوا انها تبقى عن مبادئه لخلوها عن اسباب الهادي والخلاص
وفي الشفاء اذ هي في سعة رحمة الله تعالى ويوافق هذا المذهب
ما ورد في الخبر وهو قوله عليه الصلوة والسلام اكثر اهل الجنة البله
ثم انها لا يجوز ان يكون معطلة عن الادراك وكانت مما لا يدرك
الا بالالات جسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق باجسام اخر
ولا يخ اما ان لا يصير مبادي لصورة لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال
اليه او يصير فيكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذي سيبطله
الشيخ اما المذهب الاول فقد اشار اليه الشيخ في كتاب المبدأ
والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول واظنه يريد
الفارابي قال قولا ممكنا وهو ان هولاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون
لا يعرفون عن البدنيات وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم
التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان تعلقهم لشوقهم الى البدن
ببعض الابدان التي من شانها ان تتعلق بها الانفس لانها طالبة
بالطبع وهذه مهياة وهذه الابدان ليست بابدان نباتية او حيوانية
لانها لا تتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان يكون اجراما
سماوية لا ان يصير هذه الانفس نفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها
فان هذا لا يمكن بل قد يستعمل تلك الاجرام لامكان التخيل ثم يتخيل .

الصور

الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده
في نفسه وافعاله الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلتها
والا فشاهدت العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا الجرم
متولدا من الهواء والادخنة ولا يكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى
روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن
فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور ولولا مخافة التطويل لاوردته بعبارته
والشيخ جوز بعد ذلك ان يفضي التعلق المذكور بهم الى الاستعداد
للاتصال المستعد الذي للعارفين ولي في اكثر هذه المواضع نظر
قوله واما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل
والا لاقتضى كل مزاج وهذا هو المذهب الثاني وقد اورد على
ابطاله حجتين احديهما ان نقول لما ثبت ان تهيؤ الابدان يوجب
افاضة وجود النفس من العلل المقارنة ثبت ان كل مزاج بدني
يحدث فانما يحدث معه نفس لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا
تناسختها ابدان كان للبدن المستنسخ نفسان احديهما المستنسخة
والثانية الحادثة معه فكان للحيوان نفسان وهذا محال لان
النفس هي التي يدبر البدن ويتصرف فيه وكل حيوان يشعر بشيء
يدبر بدنه ويتصرف فيه فان كان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان
بها ولا هي بذاتها ولا يتصرف في البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك
البدن فلا يكون نفسا له هف الحجة الثانية ان يقال النفس
المستنسخة اما ان يتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول
او يتصل به قبله بزمان او بعده بزمان فان اتصل به في تلك الحالة
فاما ان يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة او يكون قد
حدث قبله فان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون عدد
النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساوية
او يكون عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقادير الاول يجب

نفسا يفيض اليه وفارقتها النفس المستنسخة
فكان للحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب
ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد
الكائنات من الاجسام عدد ما يفسد منها
من النفوس ولا ان يكون عدة نفوس
مفارقة تفارق تستحق بدنا واحدا فتتصل به
او تتدافع عنه متمانعة ثم استقصاه
واستقصى الحجج في مواضع اخر الا ما

ان يتصل كل فناء ببدن يكون بدن آخر وجب ايضا ان يكون عدد
الكائنات من الابدان عدد الفاسدات منها وهما محالان فضلا
عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة
على بدن واحد اما متشابهة في استحقاق الاتصال او مختلفة والاول
يقتضي اما اتصال الكل فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه
واما ان يتدافع ويتمانع فيبقى الكل غير متصلة ببدن بعد فساد البدن
الاول وقد فرضناها متصلة هف والثاني يقتضي اتصال البعض
وبقاء البعض غير متصلة ويعود الخلف وعلى التقدير الثالث لا يخ
اما ان يتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى يكون حيوان
واحد هو بعينه غيره وهذا مح او يبقى بعض الابدان المستعدة
للنفس بلا نفس وهو ايضا مح او يتصل بعض النفوس ببعض الابدان
ويحدث للبعض الآخر نفوس اخر ويلزم منه محالان احدهما
اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من غير
اولوية والثاني حدوث النفس لبعض الابدان المستحقة دون
بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث
قبل حالة المفارقة فذلك البدن لا يخ اما ان يكون ذا نفس اخرى
او لا يكون ويلزم على الاول اتصال نفسين ببدن واحد وعلى
الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان اتصلت
النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز كونه معطلا في زمان
يقتضي جواز ذلك في سائر الازمنة ولا يحتاج القول بالتناسخ
وايضا لا يخ اما ان يكون اتصالها ببدن موقوفا على حدوث مزاج
مستعد او لم يكن ويلزم على الاول نفس اخرى مع حدوث ذلك
المزاج ويعود المحالات المذكورة وعلى الثاني ان يتخصص اتصاله
بزمان دون زمان مع تساوي الازمنة بالنسبة اليه وهو مح
وههنا قد تمت الحجة الثانية والشيخ قد اشار الى هذه الاقسام •

قوله

بدنه

بقوله ثم انبسط هذا يعني البرهان الثاني الى الاصول المقتضية لفساد
المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستعمل بما يحوج في مواضع اخر
لها اشارة اجل مبتهج لشيء هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء
كمالا الذي هو بري عن طبيعة الامكان ٥ لما فرغ عن بيان احوال
النفوس في المعاد وقد تقرر فيما مضى ان وقوع اللذة على ما يطلق
عليه معناها ليس بالتساوي واراد ان يبين ترتيب الجواهر العاقلة
في ذلك فذكر انها مرتبة في خمس مراتب اوليها مرتبة الواجب الاول تع
وانما ترك لفظة اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب
الاول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور وانما كان الاول اجل
مبتهج بشيء لان كماله هو كمال الحقيقي لا غير وادراكه هو الادراك
التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات
على الاطلاق واعلم ان كل خير موثر وادراك المؤثر من حيث هو مؤثر
حب له والحب اذا افرط سمي عشقا وكلما كان الادراك اتم والمدرك
اشد خيرية كان العشق اشد والادراك التام لا يكون الا مع
الوصول التام ويكون كذلك على ما مر لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن
العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما هي المعشوقة ثم لما كان
الشوق عند ما من لوازم العشق وربما يشتبه احدهما بالآخر اشار
الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك
الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق
الحقيقي للاول تعالى لحصول معناه هناك فانه الخير المطلق وادراكه
لذاته اتم الادراكات ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان
كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف الالهيين من
الحكماء والمحققين من اهل ونزهه تعالى عن الشوق اذ لا يمكن ان
يغيب عنه شيء وبين انه عاشق لذاته معشوق لذاته من غيره وقوع •

والعدم وههنا انسبعا الشوق لاشاعلا عنه والعشق
الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور ما والشوق
هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة
متمثلة من وجه كما يتمثل في الخيال غير متمثلة
من وجه كما يتفق ان لا يكون متمثلة في الحس حتى
يكون تمام التمثيل الحسي للامر حسي وكل مشتاق
فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء واما العشق
فمعنى آخر والاول عاشق لذاته معشوق
لذاته عشق من غيره او لم يعشق ولكنه
ليس يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته
من ذاته ومن اشياء كثيرة من غيره ٥ م

كثرة فيه وانه معشوق ايضا لغيره بحسب ادراك الغير له واعتراض الفاضل
الشارح بان الحب ان كان هو الادراك كان قولهم ادراك الكامل
يوجب حبه اسناد للاشي بالشيء على نفسه وان كان غيره كان ادراك
الاول كماله مخالفا لادراك غيره لكمال آخر والمختلفات لا يجب اشتراكها
في الاحكام فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير موجبا للحب وادراكه
تعالى غير موجب والجواب ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو
ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكمال انما يوجب حبه لكون
الكمال مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين للاول تعالى حكموا
بثبوت الحب هناك قوله ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث
هم مبتهجون به ٥ هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وانما لم ينسب
الشوق اليها لبراءتها عن القوة قوله واحد المرتبتين مرتبة
العشاق والمشتاقين فهم من حيث هم عشاق الخ وهذه هي المرتبة
الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية
ما دامت في الابدان وقد اثبت لهم العشق والشوق معا وبحسب
الشوق الاذى وذكر ان الاذى لما كان من قبل المعشوق
كان اذى لذيذا اذ الاذى الذي يصل من المعشوق الى العاشق انما
يكون عنده لذيذا لانه يتصور وصول اثر المعشوق به اليه ووصول
الاثر اثر الوصول وشبه هذا الاذى اللذيذ باذى الحكة والدغدغة
ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما
ان الاذى واللذة في الدغدغة جسمانيان وههنا عقليان والثاني
ان الاذى واللذة في الدغدغة متباينتان في الوجود والحس لا يميز
بينهما لتعاقبهما فيتخيلهما معا وههنا متحدان والباقي ظ قوله
ويتلو هذه النفوس نفوس اخرى بشرية مترددة بين جهتي الربوبية
والسفالة ٥ وهاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس

الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق في المرتبة الاخيرة هو سبب
تاذيها في المعاد والفاظه ظاهرة تنبيه فاذا نظرت في الامور
وتاملتها وجدت لكل شيء من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا
اراديا او طبيعيا لذلك الكمال لما فرغ عن بيان مقاصده وقد تقرر
في اثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اراد ان
ينبه على ثبوتهما لباقي النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا
واحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات
الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية
حركاتها نحوها بالارادة او الطبيعة وذلك يدل على كون تلك الكمالات
مؤثرة عندها فهي عاشقة بالقياس اليهما ومشتاقة اليها اذا فقدتها
والفاظه ظ وللشيخ رسالة لطيفة في العشق بين فيها سريانه في جميع الكائنات

النمط التاسع في مقامات العارفين لما اشار في النمط المتقدم الى ابتهاج
الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها اراد ان يشير في هذا
النمط الى احوال اهل الكمالات من النوع الانساني ويبين كيفية ترقيهم
في مدارج سعاداتهم ويذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم
وقد ذكر الفاضل الشارح ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه
رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من
بعده تنبيه ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها ٥
الجلباب الملحفة والجلباب ما يتغطى به من ثوب وغيره ونضى الثوب
اي خلعه والمراد من قوله فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها
وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة وان كانت في
ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الابدان لكنها كانت قد خلعت تلك
الجلابيب وتجردت عن جميع الشوائب المادية وحصلت في عالم
القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البريئة عن النقصان والشر
ولهم امور خفية فيهم هي في مشاهدتهم لما لعجز عن ادراكه الاوهام

وشوق طبيعيا او اراديا اليه اذا فقد عبر... من الغايات الاولى على النحو الذي هو عليه عشقا بيّنة فهذه جملة وستجيء في العلوم المفصلة بيانها ٥م

في حين تهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم في جلابيب ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها ٥م

ويكل عن بيانه الالسنة وانتهاجا بهم بما الاعين رات والا ذن سمعت
وهو المراد من قوله عز من قايل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين
وامور تظ عنهم هي آثار كمال والكمال بظهر من اقوالهم وافعالهم وبا
يختص بهم التي من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهي امور
تستنكرها من ينكرها اي لا تسكن اليها قلب من لا يعرفها ولا يقر بها
ويستكبرها من يعرفها ولا يقربها ويستكبرها الكل اي يستعظمها من
تقف عليها ويقربها قوله واذا قرع سمعك فيما يقرعه سرد
الحديث اي الخبر على ولائه وفلان يسرد الحديث اذا كان جيد
السياق له وسلامان سجرة واسم لموضع وهو ايضا من اسماء الرجال
والابسال التحريم وابسلت فلانا اذا اسلمته للهلكة او رهنته
والبسل الحبس والمنع وقيل والبسيل المخلي قال الفاضل الشارح
في هذا الموضع ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس الاحاجي التي يذكر
ههنا صفات يختص مجموعها لشيء اختصاصا بعيدا من الفهم ليمكن
الاهتداء منها اليه ولا هي من القصص المشهورة بل هما لفظتان
وضعهما الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك مما يستحيل ان يستقل
العقل بالوقوف عليه فاذن تكليف الشيخ جلة يجري مجرى التكليف
بمعرفة الغيب قال واجود ما قيل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه
وبابسال الجنة فكانه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة
درجات سعاداتك وباخراج آدم من الجنة عند تناول البر انحطاط
نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها الى الشهوات واقول كلام
الشيخ مشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان ويكون سياقتها
مشتملة على ذكر طالب ما لمطلوب لا ينال الا شيئا فشيئا ويظفر بذلك
النيل على كمال بعد كمال ليمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب
وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال على الرمز الذي امر الشيخ بحله فيشبه
ان تكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظتين قد يجريان

في امثالهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض افاضل خراسان انه يذكر ان ابن
الاعرابي اورد في كتابه الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيه رجلان وقعا
في اسر قوم احدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والاخر مشهور بالشر
من قبيلة جرهم ففدي سلامان لشهرته بالسلامة وانفذ من الاسر
وابسل الجرهمي لشهرته بالشرارة حتى هلك وسار منهما في العرب مثل
يذكر فيه سلامان وابسال صاحبه وانا الان اتذكر ذلك المثل ولم
لي مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهي على الوجه الذي سمعته
غير مطابقة للمط ههنا لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظتين في نوادر
حكايات العرب فان كان ذلك كذلك فسلامان وابسال ليسا
مما وضعهما الشيخ على بعض الامور وكلف غيره معرفة ما وضعه بل هو
ذكر انك سمعت تلك القصة فافهم من لفظتي سلامان وابسال
المذكورتين فيها نفسك ودرجتك في العرفان ثم اشتغل بحل الرمز
وهو سياقة القصة بحيث ما مطابقة لاحوال العارفين فاذن الامر
بحل الرمز ليس تكليفا بمعرفة الغيب انما هو موقوف على استماع تلك
القصة وح لعله يكون مما يستقل العقل بالوقوف عليه والاهتداء
اليه تنبيه المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد
طالب الشيء يبتدئ باعراض عما يعتقد انه يبعد عن المط ثم باقبال
على ما يعتقد انه يقرب اليه وينتهي عند وجدان المط وطالب
الحق يلزمه في الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لا سيما ما يشغل عن
الطلب اعني متاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه يقربه
من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة هي العبادات وهذان
هما الزهد والعبادة باعتبار والتبري والتولي باعتبار ثم انه
اذا وجد الحق فاول درجات وجدانه هي المعرفة فاذن احوال طلاب
الحق هي هذه الثلثة ولذلك ابتدا الشيخ بتعريفها ثم ان هذه الاحوال
قد توجد في الاشخاص على سبيل الانفراد وقد توجد على سبيل الاجتماع

يتفق

والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام
ونحوهما يخص باسم العابد والمتصرف بفكره الى قدس
الجبروت مستديما لشروق الحق في سره يخص باسم
العارف وقد يتركب بعض هذه من بعض ٥ م

وذلك بحسب اختلاف الاغراض والاجتماعات الثنائية تكون ثلثة
والثلاثية واحدا والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه
مع بعض تنبيه الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشتري
بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تنزه عما يشغل سره عن الحق
وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير العارف ٥ لما اشار الى
وجود التركيب بين الاحوال الثلثة اراد ان ينبه على غرض العارف
وغير العارف من الزهد والعبادة ليتمايز الفعلان بحسبه فذكر
ان الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان فان الزاهد غير
العارف يجري مجرى اجير يعمل عملا لاخذ الاجرة فالاجرة والفعلان
مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف من هذه الحالة التي يكون
فيها متوجها الى الحق معرضا عما سواه تنزه عما يشغل عن الحق ايثارا
لما قصده وفي الحالة التي يكون فيها ملتفتا عن الحق الى ما سواه تكبر
على كل شيء غير الحق استحقارا لما دونه واما عبادته فارتياض
لهمته التي هي مباديها ارادته وعزماته الشهوية والغضبية وغيرهما
ويقوي نفسه الخيالية والوهمية لجرها جميعا عن الميل الى العالم
الجسماني والاشتغال به الى العالم العقلي مشيعة اياه عند توجهه
الى ذلك العالم ليصير تلك القوى معودة لذلك التشييع فلا ينازع
العقل ولا يزاحم السر حالة المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك العالم
ويكون جميع ما تحته من الفروع والقوى منخرطة معه في سلك التوجه
الى ذلك الجانب اشارة لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده
بامر نفسه الا بمشاركة آخر من بني جنسه وبمعاوضة ومعاونة
يجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه ٥
لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران من
غير العارف لاكتساب الاجر والثواب المذكورين فاثبت النبوة والشر
وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه يتفرع عليهما واثبات ذلك

مبني على قواعد وتقريرها ان نقول الانسان وحده لا يستقل وحده
بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه
ولمن يعوله من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن
ان يرتبها صانع واحد الا في مدة لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا في
مدة لا يمكن ان يعيش تلك المدة فاقدا اياها او يتعسر ان امكن لكنها
تتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها يفرغ كل واحد منهما
لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بمعارضة وهي ان يعمل كل واحد مثل
ما يعمله الآخر ومعاوضة وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله
بازاء ما ياخذه منه من عمله فاذن الانسان بالطبع محتاج في تعيشه
الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدني
بالطبع والتمدن في اصطلاحهم هو هذا الاجتماع وهذه قاعدة
ثم نقول واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم
معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب
على من يزاحمه في ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره
فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كان معاملة وعدل
متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناول
الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت لها قوانين كلية وهي الشرع فاذن
لا بد من شريعة والشريعة في اللغة مورد الشاربة وانما سمي المعنى
المذكور بها لاستواء الجماعة في الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية
ثم نقول لا بد للشرع من واضع يعين تلك القوانين ويقررها على
الوجه الذي ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع
الشرع لوقع الهرج المذكور المحذور منه فاذن يجب ان يمتاز
الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون في قبول الشريعة
واستحقاق الطاعة انما يتقرر بآيات يدل على كون تلك الشريعة
من عند ربه وتلك الآيات هي معجزاته وهي اما قولية واما فعلية .

والخواص للقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع ولا يتم الفعلية مجردة
عن القولية لان النبوة والاعجاز لا يحصلان من غير دعوة الى خير
فاذن لا بد من شارع هو نبي ذو معجزة وهذه فائدة ثالثة ثم ان العوام
وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في امور معاشهم
بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب
الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا للمطيع ثواب وعقاب اخروي ان
يحملهم الرجا والخوف على الطاعة وترك المعصية فالشريعة لا ينتظم
بدون ذلك انتظامها به فاذن وجب ان يكون للمحسن والمسيء
جزاء من عند الاله القدير على مجازاتهم الخبير بما يبدونه او يخفونه
من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون معرفة المجازي
والشارع واجبة على الممتثلين للشريعة في الشريعة والمعرفة العامية
قلما تكون يقينية فلا تكون ثابتة فوجب ان يكون لها سبب حافظ
لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليهما انما يكون عبادة
مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلوات وما يجري مجراها
فاذن يجب ان يكون النبي داعيا الى التصديق بوجود خالق خبير
والى الايمان بشارع مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بوعد
ووعيد اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت
جلاله والى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج اليها الناس في معاملاتهم
حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع وهذه فائدة
رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر في العناية الاولى لاحتياج الخلق
اليه فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو المط وهو نفع
لا يتصور نفع اعم منه وقد اضيف لممتثل الشرع الى هذا النفع
العظيم الدنياوي الاجر الجزيل الاخروي حسب ما وعد واضيف
للعارفين منهم الى النفع الاجل والاجر الاجل الكمال الحقيقي المذكور
فانظر الى الحكمة وهي تبقية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة

فعو

وهو ايفاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهي الابتهاج الحقيقي
المضاف اليهما لحظ جنابه فيفيض هذه الخيرات جنابا تبهرك عجايبه
اي تغلبك وتدهشك ثم اقم الشرع واستقم اي في التوجه الى
ذلك الجناب المقدس واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب
في قولكم لما احتاج الناس الى شارع وجب وجوده الوجوب الذاتي
فهو ممنوع وان عنيتم به انه وجب على الله تعالى كما تقوله المعتزلة فهو
ليس مذهبكم وان عنيتم به ان ذلك سبب للنظام الذي هو خير
ما وهو الله تعالى مبدأ لكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه
فهو ايضا باطل لان الاصلح ليس بواجب ان يوجد والا لكان الناس
كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصلح وايضا قولكم المعجزات دالة
على كون الشارع من قبل الله غير لايق بكم لان سبب المعجزات عندكم
امر نفساني يحصل للانبياء ولاضدادهم من السحرة كما يجي في النمط
العاشر وتمييز النبي عن ضده بدعوته الى الخير دون الشر والتمييز بين
الخير والشر عقلي فاذن لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبياء
وايضا القول بان المعجز دال على صدق صاحبه مبني على القول بالفاعل
المختار العالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول بالعقاب
على المعاصي لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصي عندكم هو ميل
نفسه المشتاقة الى الدنيا مع فواتها عنها ويلزمكم ان نسيان العاصي المعصية
سقوط عقابه والجواب على اصولهم اما عن الاول فبان نقول استناد
الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية
على الوجه المذكور كان في اثبات ابنية تلك الافعال ولذلك يعللون
الافعال بغاياتها كتعريض بعض الاسنان مثلا لصلاحية الافعال
المضغ التي هي غاياتها فلولا كون الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح
التعليل بها واما قوله الاصلح ليس بواجب فنقول عليه الاصلح
بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس الى البعض والاول واجب دون

الثاني وليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل كما مر واما
عن الثاني فبان نقول الامور الغريبة التي منها المعجزات قولية وفعلية
كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فان
اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم واما
عن الثالث فبان نقول مضافا الى ما مر من القول في العلم والقدرة
ان مشاهدة المعجزات التي هي آثار لنفوس الانبياء دالة على كمال تلك
النفوس فهي مقتضية لتصديق اقوالهم واما عن الرابع فبان نقول
ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية
لتعذيبها ونسيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا يكون مقتضيا
لسقوط العقاب ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة
ليست مما لا يمكن ان يعيش الانسان الا به انما هي امور لا يكمل النظام
المودي الى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد الا بها والانسان
يكفيه ان يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروري
وان كان ذلك النوع منوطا بتغلب او ما يجري مجراه والدليل على
ذلك تعيش سكان اطراف العمارة بالسياسات الضرورية اشارة
العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره ولا يوثر شيئا على عرفانه له
لما ذكر غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة واثبت
مبادي غرض غيره اعني الثواب والعقاب اشار في هذا الفصل
الى غرض العارف فيما يقصده فنقول للعارف الكمال الحقيقي
حالتان بالقياس اليه احدهما النفسية خاصة وهي محبته لذلك
الكمال والثانية لنفسه وبدنه جميعا وهي حركته في طلب القربة اليه
والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثاني بالتعبد وذكر ان ارادة
العارف وتعبده متعلقان بالحق الاول جل ذكره لذاته ولا يتعلقان
بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق
ايضا فقوله العارف يريد الحق لا لشيء غيره بيان لتعلق ارادته بالحق

الاول

الاول لذاته وقوله ولا يوثر شيئا على عرفانه اي لا يوثر شيئا غير الحق على
عرفانه فان الحق موثر على عرفانه لان العرفان ليس موثرا لذاته عند
العارف على ما صرح به فيما يجي وهو قوله من آثر العرفان للعرفان فقد
قال بالثاني وكل ما هو موثر وليس بموثر لذاته فهو موثر لا محالة لغيره
فالعرفان موثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا غير فان الحق موثر على
العرفان وانما اختص العارف بانه لا يوثر شيئا غير الحق على العرفان
لان غير العارف يوثر نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان
فانه يريد العرفان لاجلهما اما العارف فلا يوثر شيئا عليه الا الحق
الذي هو فقط موثر لذاته بالقياس اليه وقوله وتعبده له فقط اشارة
الى تعلق عبادة العارف ايضا بالحق فقط فان قيل هذا يناقض ما ذكره
فيما مر وهو ان عبادة العارف رياضة لقواه ليجرها الى جناب الحق
فان جر القوى الى جناب الحق ليس هو الحق ذاته قلنا مراده ليس ان العارف
لا يقصد في تعبده غير الحق مطلقا بل هو ان العارف لا يقصد غير
الحق بالذات ويقصد ان قصد غيره بالعرض ولاجل الحق كما مر فهذا الحكم
من حيث يلاحظ العارف نفسه بالقياس الى الحق الاول الذي هو مراده
لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس الى الآخر
وجد استناد العبادة الى الحق الاول واجبا من الجهتين اما باعتبار
ملاحظة الحق القياس الى العبادة فلما ذكره في قوله ولانها نسبة
شريفة اليه وذكر الفاضل الشارح في هذا الموضع ان تعبد العارفين
يكون اما لذات الحق او لصفة من صفاته او لتكميل انفسهم وهي طبقات
ثلث مرتبة اشار الشيخ الى الاول بقوله وتعبده له فقط والى الثانية
بقوله ولانه مستحق للعبادة والى الثالث بقوله ولانها نسبة شريفة اليه
اقول في هذا التفسير تجويز ان يكون للعارف معبود بالذات غير الحق
وباقي الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار الى كون غرض العارف
مخالفا لاغراض غيره بقوله لا لرغبة او رهبة اي لا لرغبة في الثواب او
هيبة

من العقاب وبين فساد كون ذلك غرضا بالقياس الى العارف بقوله وان
كانت اي وان كانت الرغبة او الرهبة المذكورتان غايتين للعبادة
فكون الثواب المرغوب فيه او العقاب المرهوب عنه هو الداعي الى عبادة
الحق وفيهما مط عابد الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو الواسطة الى نيل
الثواب او الخلاص من العقاب الذي هو الغاية وهو المط فيكون هو
المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح
من الناس من احال القول بكون الله مراد الذاته وزعم ان الارادة صفة
لا تتعلق الا بالممكنات لانها تقتضي ترجيح احد طرفي المراد على الآخر
وذلك لا يعقل الا في الممكنات قال والشيخ ايضا برهن في اول النمط
السادس ان كل من يريد شيئا فلا بد وان يكون حصوله للمريد اولى من
عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول هو ذلك الحصول وبني عليه ان
كل مريد يستكمل فاذن كل من اراد الله تعالى لم يكن مراده هو الله بل
استكمال ذاته واجاب عنهما بانهما مصادرتان على المط الاول لانهما مبنيان
على ان الارادة لا يتعلق الا بالممكنات والا لما يستكمل بالمريد وهو ما
المعترض ونحن نقول انها تتعلق بالله لا شيء غيره وايضا القول في بيانه
الارادة المتعلقة بما يفعله المريد تقتضي امكان المراد او كمال المريد
لا لتعلق الارادة به بل لكونه فعلا او لكونه مستحصلا للمريد بارادته
وههنا ليس المراد كذلك فاذن سقط الاعتراضات اشارة
المستحل توسيط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة فيستطعمها
انما معارفته الخداج الناقص يقال اخدجت الناقة اذا جاءت
بولدها ناقص الخلق والولد مخدج والحنون المشتاق وحنكته
السن واحنكته اي حكمته التجارب فهو محنك ومحنك وازور عنه
اي عدل عنه وعاف الطعام او الشراب اي كرهه فلم يتناوله وعكف
على الشيء اي اقبل عليه مواظبا وخوله الله الشيء اي ملكه اياه وتفحص
عنه اي كشف وطمح بصره الى الشيء ارتفع والقبقب البطن والذبذب

الذكر وقد لاحظ فيما قول النبي صلعم من وقي شر لقلقه وقبقبه
وذبذبه فقد وقي واللقلق اللسان والشجون جمع شجن وهو طريق
الوادي والكرم الشره في العمل وطلب الكسب والغرض من هذا الفصل
تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة في تحصيل شيء آخر غيره
وهو من تزهد في الدنيا وتعبد الحق رغبة في الثواب او رهبة من
العقاب ووجه العذر بيان نقصه في ذاته وفي عبارات الشيخ لطائف
كثيرة بنبين للمتامل فمنها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة
وهو نقصان لا يمكن ان يزول ومنها تشبيه من لم يقدر على مطالعة
البهجة الحقيقية بالاعمى الذي يطلب شيئا فانه يعلق يده بما يليه
سواء كان ما علق به يده مطلوبه او لم يكن ومنها التنبيه على ان زهد
غير العارف زهد عن كره فهو مع كونه في صورة الزهاد احرص الخلق
بالطبع على اللذات الحسية فان التارك شيئا ليستاجل اضعافه
اقرب الى الطمع منه الى القناعة ومنها نسبة همته الى الدناءة والضعف
فان قوله لا مطمح لبصره مشعر بانه ادنى منزلة من ان يستحق تلك اللذات
الخسيسة ومنها التعبير البالغ في تخصيص لذة البطن والفرج
بالذكر وقد ذكر في آخر الفصل ان هذا الناقص المرحوم ينال ما يرجوه
ويطلبه بكرمه من اللذات الحسية حسب ما وعده الانبياء عليهم السلام
وقد اشار الى كيفية ذلك في النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق
نفوس البله باجسام هي موضوعات لتخيلاتهم وعبر من هذه السعادة
بالسعادة التي تليق بهم اشارة اول درجات حركات العارفين
ما يسمونه هم الارادة اعتبر اي عشيه واعتلاق العروة الاعتصام
بها واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكره طالب العارفين وغيرهم ان
يذكر احوالهم المترتبة في سلوكهم طريق الحق من بدو حركتهم الى نهايتها
التي هي الوصول اليه تعالى ويشرح ما يسنح لهم في منازلهم فذكرها
في احد عشر فصلا متوالية احدها هذا الفصل وهو مشتمل على ذكر

وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني او الساكن
النفس الى العقد الايماني من الرغبة في اعتصام
العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح
الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد

مبادي حركاتهم فذكر ان الارادة هي اول درجاتهم المترتبة بحسب
حركاتهم وهي المبدا القريب من الحركة ومبداها تصور الكمال الذاتي
الخاص بالمبدا الاول الفايض آثاره على المستعدين من خلقه بقدر
استعداداتهم والتصديق بوجوده تصديقا جازما مع سكون نفس
سواء كان يقينيا مستفادا من قياس برهاني او كان ايمانيا مستفادا من
قبول قول الايمة الهادين الى الله تعالى فان كل واحد منهما اعتقاد
يقتضي تحريك صاحبه في طلب ذلك الفيض ولما كانت الارادة
مترتبة على هذا التصديق عرفها بانها حالة تعتري بعد الاستبصار
او العقد المذكور ثم صرح بانها رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي
لا يزول ولا يتغير فهي مبدا حركة السر الى العالم القدسي وغايتها
نيل روح الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر في النمط الثالث
ان للحركة الارادية الحيوانية اربع مبادي مترتبة الادراك ثم الشوق
المسمى بالشهوة او الغضب ثم العزم المسمى بالارادة الجازمة ثم القوى
الموثرة المنبثة في الاعضاء والحركة المذكورة ههنا ارادية لكنها ليست
بحيوانية فلها من المبادي المذكورة الاولى وهو ما عبر عنه بالاستبصار
او العقد المقارن لسكون النفس والثانية والثالثة وهو ما عبر عنهما
بالارادة وانما اتحدتا ههنا لانهما لا يتباينان الا عند اختلاف
الدواعي والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور الا مع سكون النفس
الذي اشترطه ههنا وسقط الرابعة لان هذه الحركة ليست بجسمانية
والفاضل الشارح اورد في تفسير هذا الفصل اصناف طلاب الحق
والرياضات اللايقة بكل صنف وذلك غير مناسب لما فيه اشارة
ثم انه لنحتاج الى الرياضة والرياضة متوجهة الى ثلثة اغراض الاول تنحية
ما دون الحق عن مستن الايثار طريقته والمشفوعة المقرونة وكلام
رخيم اي رقيق يقال رخم صوته اي لينه والشمائل بالكسر الخلق
وجمعه الشمائل والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المريد الى الرياضة

وبيان

وبيان اغراض الرياضة فاقول رياضة البهايم منعها عن اقدامها على
حركات لا يرتضيها الرايض واجبارها على ما يرتضيه ليتمرن على طاعته
والقوة الحيوانية التي هي مبدا الادراكات والافاعيل الحيوانية في
الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة
غير مرتاضة يدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة اللذان يثيرهما
المتخيلة والمتوهمة بسبب ما يتذكرانه تارة وبسبب ما يتادى اليهما
من الحواس الظاهرة تارة الى ما يلايمها فيتحرك حركات مختلفة حيوانية
بحسب تلك الدواعي وتستخدم القوة العاقلة في تحصيل مراداتها
فيكون هي امارة تصدر عنها افعال مختلفة المبادي والعقلية موهومة
عن كرم مضطربة اما اذا راضتها القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات
والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب
واجبارها على ما يقتضيه العقل العملي الى ان يصير متمرنة على طاعته
متادية في خدمته تاتمر بامرها وتنتهي بنهيها كانت العقلية مطمئنة
لا يصدر عنها افعال مختلفة المبادي وباقي القوى باسرها موتمرة
مسالمة لها وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء احدهما
على الاخرى يتبع الحيوانية فيها احيانا هواها عاصية للعاقلة ثم تندم
فتلوم نفسها ويكون لوامة وانما سميت هذه القوى بالنفوس الامارة
واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات في
التنزيل الالهي فاذن رياضة النفس نهيها عن هواها وامرها بطاعة
مولاها ولما كانت الاغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات مختلفة
منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية ومنها الرياضات
السمعية المسماة بالعبادات الشرعية وادق اصنافها رياضة
العارفين لانهم يريدون وجه الله تع لا غير فكل ما سواه شاغل عنه
فرياضتهم منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الاول الحق واجبارها
على التوجه نحوه ليصير الاقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة

لها وظ ان كل رياضة هي داخلة الحقيقة في هذه الرياضة ولا ينعكس
الا انها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم يبتدي من اجل اصنافها
وينتهي عند ادقها فهذا ما اقوله في الرياضة وارجع الى المقصود فا قوله
الغرض الاقصى من الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان
ذلك موقوف على حصول امر وجودي هو الاستعداد وحصول ذلك
الامر مشروط بزوال الموانع والموانع اما خارجية واما داخلية فاذن
الرياضة بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلثة اغراض احدها تنحية ما دون
الحق عن مستن الايثار وهو ازالة المانع الخارجي والثاني تطويع النفس
الامارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والتوهم عن الجانب السفلي الى الجانب
القدسي وتشيعها سائر القوى ضرورة وهو ازالة الموانع الداخلية
اعني الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر للتنبه وهو تحصيل
الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الشيء اللطيف لا يمكن
الا بتلطيفه ولطف السر عبارة عن تهيؤه لان يتمثل فيه الصور العقلية
بسرعة وان ينفعل عن الامور الالهية المهيجة للشوق والوجد
بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين
على الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر ما يعين عليه
شيئا واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي هو التنزه
عما يشغل السر عن الحق كما مر وذلك ظ واما الثاني فقد ذكر ما يعين
عليه ثلثة اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكرة يعني المنسوبة
الى العارفين وفائدة اقترانها بالفكر ان العبادة تجعل البدن بكليته
متابعا للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة الى جناب الحق
بالفكر صار الانسان بكليته مقبلا على الحق والا صارت العبادة
سببا للشقاوة كما قال عز وجل فويل للمصلين الذين هم عن صلوتهم
ساهون ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثاني هو انها ايضا
رياضة ما لهمم العابد والعارف وقوى نفسه لتجرها بالتعويد

عن

عن جناب الغرور الى جناب الحق كما مر والثاني الالحان وهي تعين
بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة تقبل
عليها لاعجابها بالتاليفات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة في
الصوت الذي هو مادة النطق فيذهل عن استعمال القوى الحيوانية
في اغراضها الخاصة بها فيتشيعها تلك القوى وح تكون الالحان
مستخدمة لها ووجه اعانتها بالعرض انها توقع الكلام المقارن لها
موقع القبول من الاوهام لاشتمالها على المحاكاة التي تميل النفس
بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال
صارت النفس منتبهة لما ينبغي ان يفعل وعملت على القوى الشاغلة
اياها وطوعتها والثالث نفس الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد
للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع وسكون النفس
فانه ينبه النفس ويجعلها غالبة على القوى لا سيما اذا اقترنت بامور
اربعة احدها يعود الى القائل وهو كونه زكيا فان ذلك كشهادة
تؤكد صدقه ووعظ من لا يتعظ لا ينجع لان فعله يكذب قوله والثلثة
الباقية يعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبارة
بليغة اي يكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصد من القاء
من غير زيادة عليه ولا نقصان منه كانه قالب افرغ فيه المعنى
وواحد يعود الى هيئة اللفظ وهو ان يكون بنغمة رخيمة فان
لين الصوت يفيد النفس هيئة تعدها نحو المسامحة في القبول
وشدتها تفيدها هيئة تعدها نحو الامتناع عن القبول وكذلك
للنغمات تاثيرات مختلفة في النفس يناسب كل صنف منها صنفا
من الهيآت النفسانية والاطباء والخطباء يستعملونها في معالجات
الامراض النفسانية وفي ايقاع الاقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات
وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد اي يكون
موديا الى تصديق نافع للمريد في السلوك بسرعة واعلم ان نفس

الكلام الواعظ ليسمى في صناعة الخطابة بالعمود والامور المذكورة
اللاحقة به المعينة على الاقناع بالاستدراجات واما الثالث
فقد ذكر مما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون
معتدلا في الكمية والكيفية وفي اوقات لا يكون الامور البدنية
كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراك
العقلي فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر يفيد للنفس هيئة تعدها
لادراك المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف واعلم ان العشق
الانساني ينقسم الى حقيقي مر ذكره والى مجازي والثاني ينقسم الى نفساني
وحيواني والنفساني هو الذي يكون مبداه مشاكلة نفس العاشق
لنفس المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق
لانها آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبداه
شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق
بصورة المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط اعضائه لانها امور
بدنية والشيخ اشار بقوله بالعشق العفيف الى الاول من المجازيين
لان الثاني مما يقتضيه استيلاء النفس الامارة وهو معين لها
على استخدامها القوة العاقلة في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه
والاول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد
ورقة منقطعة عن الشواغل الدنيوية معرضة عما سوى معشوقه
جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق
الحقيقي سهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء
كثيرة واليه اشار من قال من عشق وعف وكتم ومات فقد مات
شهيدا اشارة ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة الخ
عن الشيء اعترض وخلس واختلس استلب ومض البرق وميضا
وومضا اي لمع لمعانا خفيفا غير معترض في نواحي الغيم والشيخ
اشار في هذا الفصل الى اول درجات الوجدان والاتصال وهو انما

يحصل

يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالارادة
والرياضة ويتزايد بتزايد الاستعداد وقد لاحظوا في تسميته
بالوقت قول النبي صلعم لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب
ولا نبي مرسل الوجدان اللذان يكتنفان الوقت لا يتساويان لان
الاول حزن على استبطاء الوجدان والاخر اسف على فواته اشارة
ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه تاوغل اي سار سريعا وابعد فيه وتوغل
في الارض اي سار فيها فابعد وقد وجد في بعض النسخ بالوجهين ليوغل
وليتوغل والمحا اي ابصر بنظر خفيف وعاج عنه اي رجع وانتهى عنه
وعاج اي اقام به والمعنى ان الاتصال بجناب القدس اذا صار ملكة
فهو قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي كان بعد الحصول له
من قبل فهو قد اشارة ولعله الى هذا الحد يستعلي عليه على
معنى والسكينة الوقار واستوفزه في قعدته اي قعد قعودا منتصبا
غير مطمئن واستفزه الخوف وما يشبهه اي استخفه والتلبيس
كالتدليس وهو كتمان العيب والسبب فيما ذكره الشيخ ان الامر
العظيم اذا غافص الانسان بغتة فقد يستفزه لكون النفس غافلة
عن هجومه غير متاهبة له فينهزم عنه دفعة اما اذا توالى واستمر
الف الانسان به وزال عنه الاستفزاز لان النفس قد تتاهب لتلقيه
اذ هي غير متوقعة لعوده والعارف يكره من نفسه الاستفزاز المذكور
لاستنكافه عن التراءي بالكمال فلذلك يؤثر كتمان ما يرد عليه
ويستعمل التلبيس فيه ثم انه ليبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب
سعلب له وقته الخ في بعض النسخ بدل قوله غلب له وقت سكينته
ينقلب له وقته سكينته يقال وفد فلان على الامير اذا اورد رسولا
اليه فهو وافد والجمع وفد والرواية الاولى اظهر والخطف الاستلاب
والشهاب شعلة نار ساطعة وشهابا بينا اي واضحا وفي بعض
النسخ ثبتا اي ثابتا ويحصل له معارفه مستقرة اي مع الحق الاول

واسفار اى متلهفا والمعنى ظ اشارة ولعله الى هذا الحد يظهر
عليه الخ تغلغل الماء فى الشجر اى تخللها وظعن اى سار والمعنى انه
قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج عند الذهاب
والاسف حالة الانقلاب فصار فى هذا المقام بحيث يقل ظهور
ذلك عليه فيراه جليسه حالة الاتصال بجناب الجلال حاضرا
عنده مقيما معه وهو بالحقيقة ظاعن الحضرة اشارة ولعله
الى هذا الحد انما يتيسر الخ وفى بعض النسخ انما يتسنى له اى ينفتح ويتسهل
عليه يقال سناه اى فتحه وسهله ارتقى وعرج عليه تعرجا اى اقام
وعوج اليه وانعرج اى مال وانعطف فالتعريج ههنا اما مبالغة فى
الارتقاء واما بمعنى الميل والانعطاف وحف واحتف حوله اى طلق
واستدار حوله والمعنى ظ اشارة فاذا عبر الرياضة الى النيل صار
سره الخ يقال در اللبن وغيره اى كثر وفاض ومعناه ان العارف
اذا تمت رياضته واستغنى عنها لوصوله الى مطلوبه الذى هو اتصاله
بالحق دائما صار سره الخالى عما سوى الحق كمرآة مجلوة بالرياضة
يحاذى بها شطر الحق بالارادة فتمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه
اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما ناله من اثر الحق وكان له نظر الى
نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة بالحق وكان بعد فى
مقام التردد بين الجانبين تنبيه ثم انه يغيب عن نفسه
فيلحظ جناب القدس الخ هذه آخر درجات السلوك الى الحق وهى
درجة الوصول التام ويليها درجات السلوك وهى ينتهى عند
المحو والفناء فى التوحيد على ما سيأتى وفى هذا المقام يزول التردد
المذكور فى الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق
واعلم ان الغيب عن النفس لا ينافى ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ
نفسه فمن حيث هى لاحظة لا من حيث زينتها وبيانه ان اللاحظ
من حيث هو لاحظ اذا لحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه الا ان

هذه

هذه الملاحظة دون الملاحظة التى كانت قبلها لانه كان هناك
لاحظا للنفس من حيث هى منتقشة بالحق متزينة بزينة حصلت
لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب
الحق اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس فاذن هو تارة متوجه الى النفس
وتارة الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد واما ههنا فهو متوجه بالكلية
الى الحق وانما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجه اليه الذى لا ينفك
عن ملاحظة المتوجه فقط فهى ملاحظة النفس بالمجاز او بالعرض
ولذلك حكم ههنا بالوصول الحقيقى فهذا شرح ما فى الكتاب وبقى علينا
ان نذكر الوجه فى عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها
فاقول ان لكل حركة فلها مبدا ووسط وكمال منتهى واذا كانت
المفارقة من المبدا والورود على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعة
كان لكل واحد منها ايضا ابتداء وتوسط وانتهاء والجميع تسعة
فالشيخ اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر
هذه الدرجات الثلثة الاولى التى ذكرها اول الاتصال المسمى
بالوقت وعكسه بحيث يحصل فى غير حال الارتياض واستقراره بحيث
يزول معه الاستقرار مشتملة على مراتب بداية السلوك والثلثة
التى بعدها التى ذكر فيها ازدياد الاتصال الذى عبر عنه بصيرورة
الوقت سكينة وتمكن ذلك حتى يلتبس اثر الذى فى الحصول باثر
اللاحصول واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب
وسطه والثلثة الاخيرة التى ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم
المشية واستقراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة
النفس مشتملة على مراتب المنتهى تنبيه الالتفات الى ما تنزه
عنه شغل الخ لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجات
الوصول اراد ان ينبه على نقصان جميع الدرجات التى قبل الوصول
بالقياس اليه فبدأ بالزهد الذى هو تنزه عما يشغل عن الحق

والاعتبار بما هو طوع من النفس عن (؟) ... الذات من حيث هى الذات وان كان بالتوجه والاقبال بالكلية على الحق فالاصل ...

وذكر ايضا انه شاغل فقال الالتفات الى ما تنزه عنه يعني ما سوى
الحق شغل فاذن الزهد مود الى ما يحترز عنه ثم عقب بالعبادة التي
هي تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتنقوي المطمئنة على افعالها
الخاصة باعانة الامارة اياها على ذلك وذكر ايضا انه عجز فقال والاعتداد
بما هو طوع من النفس عجز اي اعتداد النفس بما تطيعها عجز فاذن العبادة
ايضا مودية الى ما يحترز عنه ثم عقبه باخذ درجات السلوك المنتهية
الى الوصول فان التنبه على نقصانها تضمن التنبه على نقصان ما قبلها
وذكر ان الابتهاج بما يحصل الذات المبتهج من حيث هو لذاته وان كان
ذلك الحاصل هو الحق نفسه تيه وحيرة فانه يقتضي ترددا من جانب
الى جانب يقابله وقد سمى بذلك الهداية عن الحق فقال والتبجح
بزينة الذات من حيث الذات وان كان بالحق تيه فاذن الوقوف
في هذه الدرجة من السلوك ايضا يكون متاديا الى ما يحترز عنه بالسلوك
ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في آخر المراتب
فقال والاقبال بالكلية على الحق خلاص وهناك ظهر ايضا معنى قولهم
والمخلصون على خطر عظيم تنبيه العرفان مبتدى من تفريق
ونقض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق
منتهٍ الى الواحد ثم وقوف قد جمع جميع مقامات العارفين في هذا الفصل
واقول في تقريره انه مشهور بين اهل الذوق ان تكميل الناقصين يكون
لشيئين تخلية وتحلية كما ان مداواة المرضى يكون بشيئين تنقية
وتقوية الاول سلبي والثاني ايجابي وربما يعبر عن التخلية بالتزكية
ولكل واحدة منهما درجات اما درجات التزكية فهي التي مر ذكرها
وقد نبه الشيخ في هذا الفصل في اربع مراتب تفريق ونقض وترك
ورفض فالتفريق مبالغة الفرق وهو فصل بين الشيئين لا ترجيح
لاحدهما على الآخر ومنه فرق الشعر والنقض تحريك شيء لينفصل
عنه اشياء مستحقرة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب والترك
تخلية وانقطاع عن شيء والرفض ترك مع اهمال وعدم

مبالاة

مبالاة فالعرفان مبتدئ من تفريق بين ذات العارف وبين جميع
ما شغله عن الحق باسا بها ثم نفض لآثار تلك الشواغل كالميل
والالتفات اليها عن ذاته تكميلا لها بالتجرد عما سوى الحق والاتصال به
ثم ترك لتوجه الكمال لاجل ذاته ثم رفض لذاته بالكلية فهذه درجات
التزكية واما التحلية وهي التي سيورد الشيخ ذكر درجاتها في الفصل
الذي يتلو هذا الفصل وبيان درجاتها بالاجمال ان العارف
اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة في قدرته
المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه
شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي تمتنع ان يتابى
عليه شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه
فايض من لدنه صار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع
وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار
العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله بالحقيقة وهذا معنى قوله العرفان
ممعن في جمع صفات هو صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم انه
بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس
الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبداها الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه
قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سايرها اذ لا وجود دايما
لغيره ولا صفات مغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات
بل الكل شيء واحد كما قال عز من قايل انما الله اله واحد فهو هو لا شيء
غيره وهذا معنى قوله منته الى الواحد وهناك لا صفة ولا واصف ولا موصوف
ولا سالك ولا سلوك ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف
تنبيه من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهناك درجات ليست اقل من درجات ما قبله اثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها الحديث ولا يشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين للأثر العرفان حالة
للعارف بالقياس الى المعروف فهي لا محالة غير المعروف فمن كان غرضه
من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لانه يريد مع الحق شيئا
غيره وهذه حال المتبجح بزينة ذاته وان كان بالحق اما من عرف الحق وغاب

عن ذاته فهو غايب لا محالة عن العرفان الذي هو حالة لذاته فقد
وجد العرفان فكانه لا يجد بل يجد المعروف فقط وهو الخائض لجة
الوصول اي معظمه وهناك درجات هي درجات التحلية بالامور
الوجودية التي هي النعوت الالهية وهي ليست باقل من درجات ما قبله
اعني درجات التزكية من الامور الخلقية التي تعود الى الاوصاف العدمية
وذلك لان الالهيات محيطة غير متناهية والخلقيات محاطة بها
متناهية والى هذا اشير في قوله تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات
ربي الآية فالارتقاء في تلك الدرجات سلوك الى الله تعالى وهذه
سلوك في الله تعالى ومنتهى السلوكان بالفناء في التوحيد واعلم
ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة
للمعاني التي يتصورها اهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها تعليما
وتعلما اما التي لا يصل اليها الا غايب عن ذاته فضلا عن ان يعبر
عنها بعبارة وكما ان المعقولات لا يدرك بالاوهام والموهومات
لا يدرك بالخيالات والمتخيلات لا يدرك بالحواس كذلك ما من شانه
ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب
على من يريد ذلك ان يجتهد في الوصول اليه بالعيان دون ان
يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستعنى الخيال في قوله
لا يكشف عنها المقال غير الخيال لما سنبين في النمط العاشر وهو ان
العارفين اذا استعلت ذواتهم بمشاهدة العالم القدسي فقد يترآى
في خيالاتهم امور يحاكي بها يشاهدونه محاكاة بعينة جدا تنبيه
العارف هش بش بسام يبجل الصغير الخ لما فرغ من ذكر درجات العارفين
شرع في بيان اخلاقهم واخلاقهم يقال رجل هش بش اي طلق
الوجه طيب بسام اي كثير التبسم والبسم المشهور ويقابله الخامل
وهو اسية على وزن ثمانية اي اشباه وهي قرينة الاشتقاق من لفظ
سواء وعن بها فاعلة او ما يشبهها وليست على قياس ومعنى المفضل

وهذان

وهذان الوصفان اعني البشاشة العامة وتسوية الخلق في النظر
اثران لخلق واحد يسمى بالرضا وهو خلق لا ينبع لصاحبه انكار على
شيء ولا خوف من هجوم شيء ولا حزن على فوات شيء واليه اشار
عز من قايل ورضوان من الله اكبر ومنه يبين تاويل قولهم خازن
الجنة ملك اسمه رضوان تنبيه العارف له احوال لا يحتمل فيها
الهمس من الخفيف الخ الهمس الصوت الخفي وهمهمة الفرس دوي
جريه وكذلك حفيف جناح الطاير وخلجه جذبه وانتزعه وخلجه
ايضا شغله وازعجه فانزعج اقلعه من مكانه فانقلع وباح له اي قدر
وفي رواية باح ظهر يقال باح سره اي اظهره والمعنى ان للعارف
احوالا لا يحتمل فيها الاحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان
ذلك الشيء اضعف مما يحس به فضلا عما فوقه وتلك الاحوال تكون
في اوقات التوجه بسره الى الحق اذ ظهر في تلك الاوقات حجاب قبل
الوصول الى الحق او قدر له حجاب اما من جهة نفسه كما يرد عليها
ما يبطل استعداده للوصول او من جهة حركة سره كما ان يتماثل
في فكره فيعرض له الالتفات الى شيء غير الحق وبالجملة لا يتم بسبب احد
المانعين وصوله بالحق بل يبقى منتظرا متحيرا فيغلب عليه بسبب
ذلك السامة من كل وارد غير الحق والملالة من كل شاغل عنه
فلا يحتمل شيئا مما وصفناه واما عند الوصول والانصراف فلا يكون
كذلك لانه عند الوصول لا يخلو من احد امرين احدهما ان يكون
القوة بحيث لا يقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره
اما لقصورها او لشدة الاشتغال وح يكون مشغولا بالحق
فقط غافلا عن كل ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجية
والثاني ان يكون القوة بحيث تفي بالامرين معا فلا يمل من الامور الخارجية
لانها لا تكون شاغلة اياه من الحق واما عند الانصراف فلانه يكون
ح اهش الخلق ببهجة الحق فيتلقى ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة

فضلا عن سائر الشواغل الخارجة وهي اوقات
اشتعاله بسره الى الحق اذا اتاح حجاب من نفسه
او من حركة سره قبل الوصول فاما بعد الوصول
فاما شغله بالحق عن كل شيء واما سعة للجانبين
لسعة القوة وكذلك عند الانصراف في الناس
الكلية فهو اهش خلق الله تعالى ببهجته ٥ م

تنبيه العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا تستهويه الغضب الخ لا يعنيه اي لا يهمه وفي الحديث من طلب ما لا يعنيه فاته ما يعنيه والتحسس التفحص وتحسست من الشيء اي تخبرت خبره واستواه الشيطان وغيره اي استهامه وعمه اي نسبه الى العباد وحسيره اي عظمه وعار الرجل على اهله يعار غيرة ومعناه ان العارف لا يهتم بتحسس احوال الناس وذلك لكونه مشتغلا على شانه فارغا عن غيره غير متتبع لعورة احد ولا يتجسس الا فارغ او خائف او تقي ولا تستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل تعتريه الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معنو امر الوالد ولده وذلك لسفقته على جميع خلق الله واذا عظم المعروف فربما يستر غيره عليه من غير احد والفاضل الشارح قال في تفسيره واذا عظم المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة منه لا الحد وهو غير مطابق للمتن تنبيه العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل الخ الكرم اما بذل نفع لا يجب بذله او بكف ضرر لا يجب كفه والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما يجري مجراه وهو الجود وهما وجوديان والثاني يكون اما مع القدرة على الاضرار وهو الصفح والعفو واما لا مع القدرة وهو نسيان الاحقاد وهما عدميان والعارف موصوف بالجميع كما ذكره الشيخ وذكر علله تنبيه العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف بينهم الخ يقال قشف الرجل اذا لوحته الشمس او الفقر فتغير واصابه قشف والمتقشف الذي يتبلغ بالقوت وبالمرقع واترفته النعمة اي اطغته وهو يتغلى بين النقل اي غير متطيب واصغى اليه اي مال وعقيلة كل شيء اكرمه وعقيلة البحر والخداج النقصان والسقط ردي المتاع وازناد اي طلب مع اختلاف في حجمه وذهاب البهاء الحسن والمزية الفضيلة وحظيت المراة عند زوجها

خطوة

خطوة بالضم والكسر اي قربا ومنزلة وعكف عليه اي اقبل عليه مواظبا والمعنى ح في قوله لانه مزية خطوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف بهواه وجهان من السبب لميل العارف الى البهاء احدهما فضل العناية والثاني مناسبة للامر القدسي تنبيه والعارف ربما ذهل فيما يصار به اليه الخ اجتيح اي كسب والمراد ان العارف ربما ذهل في حالة اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم فغفل عن كل شيء ما في هذا العالم وصدر عنه اخلال بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك متأثما لانه في حكم من لا يكلف ولان التكليف لا يتعلق الا عن يعقل التكليف في وقت يعقله ذلك او لمن يتأثم بترك التكليف ان لم يكن يعقل التكليف كالناسين والغافلين والصبيان الذين هم في حكم المكلفين اشارة جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد الخ الشريعة مورد الشاربة واشماز عنه اي نقبض بعض المدعوين والمراد ذكر قلة عدد الواصلين الى الحق والاشارة الى ان سبب انكار الجمهور للفن المذكور في هذا النمط هو جهلهم به فان الناس اعداء ما جهلوا والى ان هذا النوع من الكمال لا يحصل بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب له بحسب الفطرة والله سبحانه اعلم

النمط العاشر في اسرار الآيات ٥ يريد ان يبين في هذا النمط الوجه في صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكن من الافعال الشاقة والاخبار عن الغيب وغير ذلك عن الاولياء بل الوجه في ظهور الغرائب مطلقا في هذا العالم على سبيل الاجمال اشارة اذا بلغك ان عارفا امسك عن القوت الخ يقال ما رزات ماله اي ما نقص وارتز الشيء انتقص ومنه الرزية وانما وصف قوت العارف بكونه منقوصا لارتياضه على قلة المؤنة ولقلة رغبته في المشتهيات الحسية والاسجاح حسن العفو ومنه قولهم ملكت فاسجح

ويقال اذا سلت فاسمح اي سهل الفاظك وارفق تنبيه تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا الخ الامساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحادة واما نفسانية كالخوف واعتبار ذلك كما دل على ان الامساك عن القوت مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل هو موجود ولذلك نبه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين في فصلين لازالة الاستبعاد واشار الى وجود سببه في الموضع المط في فصل ثالث بعدهما فان قيل بين الامساك عن القوت الذي يكون بسبب الامراض الحادة وبين غيره فرق وهي القوى الطبيعية ههنا واحد لما تشتغل به اعني المواد الردية في سائر المواضع غير واحد لذلك فان امكان هذا الامساك لا يدل على امكان الامساك في سائر الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة ليس الا بيان انتقاض الحكم بامتناع الامساك عن القوت في مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسباب وجود الامساك ليس بقادح تنبيه اليس قد بان لك ان الهيآت السابقة الخ ننبه في هذا الفصل على الامساك عن القوت الكاين عن العوارض النفسانية واشار بقوله التي قد بان لك الى ما ذكره في النمط الثالث وهو ان كل واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيآت تعرض لصاحبه اولا اشارة اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت الخ السبب في كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوت هو توجه النفس بالكلية الى عالم القدس المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها افاعيلها التي منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها واتماما ليس بين الامساك العرفاني والامساك المرضي وله يقايس بينه وبين الامساك الخوفي لان الخوف والعرفان نفسانيان فالاعتراف بكون احدهما مقتضيا للامساك اعتراف بتجويز كون الاحوال النفسانية سببا له اما المرض فمخالفهما للسبب الذي

مساك

بيان

ذكرناه

ذكرناه وهو وجدان المادة التي يتصرف العادة فيها والشيخ بين ان العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض لان المرضى في بعض الصور لا يختص بامرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى مادة البدن وهو تحلل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما يكون لسد بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل اكثر كان الحاجة اشد والثاني راجع الى الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المضاد لها بالبدن وانما يحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا توجد الا مع تعادل الاركان وبغري الحرارة الغريزية وكلما كانت القوى افتر كان الحاجة الى ما يحفظها اشد والعرفان يختص بامر يقتضي ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون البدني الذي يقتضيه ترك القوى البدنية افاعيلها عند سابقتها للنفس فاذن العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض وقد ظهر من ذلك جواز اختصاص العارف بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره بعدم الغذاء تلك المدة تنبيه اذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا الخ هذه خاصية اخرى للعارف قد ادعى امكانها في هذا الفصل وسيجي بيانها في فصل بعده اشارة قد تكون للانسان مع اعتدال الخ المنة القوة والاستشهاد الانبعاث والانتشاء السكر وعن اعترض والجذل الارتياح والنشاط واولته اي اعطيته يقال اوليته معروفا والسلاطة القهر واعلم ان مبدأ القوة البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض المقتضية لانقباض الروح وحركته الى داخل كالخوف والحزن يقتضي انحطاط القوة والمقتضية لحركته الى خارج كالغضب والمنافسة او لانبساطه غير مفرط كالفرح المط والانتشاء المعتدل تقتضي ازديادها وانما قيد الانتشاء بالاعتدال لان السكر المفرط يوهن القوة لاضراره بالدماغ والارواح الدماغية ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت

الحالة التي تعرض له وتحركه اعتزازا بالحق وحمية الهية اشد مما يكون
لغيره كان اقتداره على حركة لا تقدر غيره عليها امرا ممكنا ومن ذلك
تبين معنى الكلام المنسوب الى علي رضي الله عنه ما قلعت باب خيبر
بقوة جسدانية ولكن قلعت بقوة ربانية اشارة اذا بلغك
ان عارفا حدث عن غيب الخ هذه خاصية اخرى اشرف من المذكورتين
ادعاها في هذا الفصل وسيبينها في ستة عشر فصلا بعده اشارة
التجربة والقياس متطابقان الخ يريد بيان المطلع على وجه مقنع فذكر
ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في غير
هذه الحالة ايضا ليس ببعيد ولا عنه مانع الا مانعا يمكن ان يزول
ويرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه على الغيب في النوم
فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة يثبت بامرين احدهما باعتبار
حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثاني باعتبار
حصوله للناظر بنفسه وهو التعارف وانما حصل المانع عن الاطلاع
النومي فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر لتعلق ما يراه النائم في
نفسه بالمتخيلة وفي حفظه وذكره بالمتذكرة وفي كونه مطابقا للصور
المتمثلة في المبادي المفارق الى زوال الموانع المزاجية واما القياس فعلى
ما يجي بيانه تنبيه قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة الخ القياس
الدال على امكان اطلاع الانسان على الغيب حالتي نومه ويقظته
مبني على مقدمتين احدهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة في
المبادي العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان يرتسم
بما هو مرتسم فيها والمقدمة الاولى قد بينت فيما مر والشيخ اعادها في
هذا الفصل بقوله وقد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم
العقلي نقشا على وجه كلي اشارة الى ارتسام الجزئيات على الوجه الكلي
في العقول وقوله ثم قد سبقت ان الاجسام السماوية الى قوله في العالم
العنصري اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادها

ومن

ومن كونها ذوات ادراكات جزئية هي مبادي تحريكها والى ما تقرر
من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم
فان جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية باسرها
التي هي معلولات الحركات الفلكية ولوازمها في النفوس الفلكية
الا ان ذلك يقتضي كون الكليات العقلية مرتسمة في شيء آخر
وذلك ما يقتضيه راي المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان
ما يلوحه ضرب من النظر الى قوله لتظاهر رأي جزئي واخر كلي الى الراي
الخاص به المخالف لراي المشائين وهو اثبات نفوس ناطقة مدركة
للكليات والجزئيات معا للافلاك فانه قوله بارتسامهما معا في
شيء واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة كان في قوله ثم
ان كان ناقصة وما يلوحه اسمها وسائر ما بعده الى قوله كما لا يتعلق
به وحقا خبرها وقوله صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك
تالي القضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات في المبادي على تقدير
كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك لتظاهر رأيين
عندها احدهما كلي والآخر جزئي فانهما قد يستلزمان النتيجة
كما في الذهن الانسان ولفظة مشهورة يورد في بعض النسخ بالرفع على
انه صفة لضرب من النظر ويورد في بعضها بالنصب على انه حال
من الهاء التي هي ضمير المفعول في قوله ما يلوحه وهو الصحيح لان الموصوف
بالاستتار هو الحكم بوجود تلك النفوس التي ذكر الشيخ في مواضع
انه ستر لا النظر المودي الى ذلك الحكم وقوله ان لها بعد العقول
المفارقة نفوسا ناطقة بدل من قوله ما يلوحه وانما جعل هذه
المسئلة من الحكمة المتعالية لان حكمة المشائين حكمة بحثية
صرفة وهذه وامثالها انما يتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق
فالحكمة المشتملة عليها حكمة متعالية بالقياس الى الاول ثم ان
الشيخ لما فرغ عن تذكار ما مر اشار الى ما احتيج من ذلك فقوله تحتيم

الى قوله شاعرة بالوقف الى الحاصل من راى المشائين وبقوله والنفسان
معا الى ما اقتضاه رايه وفي بعض النسخ او النفسان معا وهو اظهر
اي وفي العالم النفساني اما نفسا واحدا على هيئته جزئية بحسب
الراى الاول او النفسان معا بحسب الراي الثاني اشارة
ولنفسك ان ينتقش الخ هذا الفصل مشتمل على تقرير المقدمة
الثانية التي اشرنا اليها في الفصل السابق وقد جعل ارتسام الغيب في
النفس الانسانية مشروطا بشرطين وجودي وهو حصول الاستعداد
وعدمي وهو زوال الحايل لان قابلية النفس انما يتم بهذين الشرطين
والعاقل الصادر عن الفاعل التام انما يحصل عند وجود قابل وقد تمت
قابليته فاذن ارتسام الغيب في النفس الانسانية واجب عند
حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين الشرطين يستدعي تفصيلا
والشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي في عدة فصول
تنبيه القوى النفسانية متجاذبة الخ الموعود في الفصل السابق مبني
على مقدمات منها ما ذكر في هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس
ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل وهو المراد
من قوله القوى النفسانية متجاذبة متنازعة ومثل بالغضب والشهوة
ثم بالحس الباطن والظ ولما كان تعلق المط بالمثال الاخير اكثر
اعاده لتذكر احكامه وبدأ باشتغال النفس بالحس الظ عن الباطن
بقوله فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظ امال العقل اليه اى
جعل الانجذاب الفكر الذي هو آلة للعقل في حركته العقلية مميلا
للعقل نحو الظ منبثا منقطعا دون الحركة المفتقرة الى الالة وفي بعض
النسخ امال العقل اليه اى امال ذلك الانجذاب العقل اليه وفي
بعض النسخ اضل العقل اليه اى اضله في سلوك سبيله بحركته تلك
ثم قال وعرض ايضا شئ اخر اي عرض مع استعمال النفس الظاهر
واستعمالها الفكر فيما يدركه شئ آخر وهو تحليلها عن افعالها الخا

عكس صح

يعني التعقل ثم ذكر احكام هذه الصورة وهو اشتغال النفس
بالحس الباطن عن الظ فقال واذا استمكنت النفس عن ضبط
الحس الباطن بحسب تصرفها جارت الحواس اي تحيرت في امرها
والباقي ظ اشارة الحس المشترك وهو لوح النفس الحقيقي الذي
اذا تمكن الخ هذه مقدمة اخرى هي تذكير ما تقرر فيما مر من فعل
الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهدا ما دام مرتسما فيه
وللارتسام سبب لا محالة اما من خارج واما من داخل الذي
من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر النازل
في الخيال عند مشاهدته في مكانه الاول ويبقى تارة مع بقاء السبب
مع كبقاء صورته الكائنة في مكانه الاول عند مشاهدته في مكانه
الثاني وهذه الامور الثلثة ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر
خطا لا يتم الا بها واما الارتسام الذي يكون من سبب داخل فيحتاج
الى ما يدل على وجوده كما سياتي ولذلك لم يجزم الشيخ في هذا الفصل
بوجوده اشارة قد تشاهد الخ يريد اقامة الدليل على وجود الارتسام
الخيالي من السبب الداخلي وتقريره ان الصور التي يشاهدها المبرسمون
من المرضى مثلا والذين غلب المرة السوداء على مزاجهم الاصلي
ممن نجده في الاصحاء ليست معدومة لان المعدوم لا يشاهد
ولا موجودة في الخارج والا لشاهدها غيرهم فهي مرتسمة في قوة
باطنة من شانها ان يرتسم الصور المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس
المشترك وارتسامها فيه ليس بسبب تادية الحواس الظ فهو اذن
اما من سبب باطن يعني القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال
او من سبب مؤثر في سبب باطن يعني النفس التي تتادى الصور منها
بواسطة المتخيلة القابلة لتاثيرها الى الحس المشترك على ما سياتي
ولما ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش من الصور الحاصلة في
معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك اى ينتقش ما يتعلق

منه صار النفس وحكم المشاهدة ولما زال الناقش
الحسي عن الحس وبقيت صورته هيئته في الحس
المشترك فبقي وحكم المشاهدة دون التوهم
وليحصل بذلك ما قيل في امر القطر النازل خطا
مستقيما وانتقاش النقطة الجوالة محيط دائرة
فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت
مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها
فيه من المحسوسات الخارج او بقائها مع بقاء
المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس عن الحس
او وقوعها فيه لا من قبل المحسوس ان امكن ٥ م

نشام

فقد من المرضى والممرورين صور المحسوسة
ظاهرة حاضرة لا نسبة لها الى المحسوس من خارج
فيكون انتقاشها اذا من سبب باطن او من
سبب مؤثرة في سبب باطن وللحس المشترك
ايضا قد ينتقش من الصور الجائلة في معدن
التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك
وربما يجري من المرائي المتقابلة ٥ م

٢٢٣

بالخيال والوهم من تلك الصور او لواحقها فيها عند حصول تلك
الصور في الحس المشترك من الخارج وهذا تشبيه تعاكس الصور
في المرايا المتقابلة فهذا ما في الكتاب وقول الفاضل الشارح بتجويز
مشاهدة ما لا يكون موجودا في الخارج سفسطة معارض بمثله
فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا سفسطة والقوانين
العقلية كافية في الفرق بين الصفتين تنبيه ثم ان العارض
له ارتسام الصور في الحس المشترك عن السبب الباطن يجب ان يدوم
ما دام الراسم والمرسوم موجودين لولا مانع يمنعها عن ذلك ولما لم
ذلك دائما علم ان هناك مانعا فبيّنه الشيخ في هذا الفصل على المانع
وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع الحسي فانه
يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور الخارجية من قبول
الصور من السبب الباطني فكانه ينزع عن المتخيلة بدا اى يسلبه
عنه سلبا ويغصبه غصبا والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو
العقل في الانسان والوهم في سائر الحيوانات فانهما اذا اخذا
في النظر من غير الصور المحسوسة احتر التفكر او التخيل على الحركة فيمانان
النابتة وشغلاه عن التصرف في الحس المشترك فلا يضبطان التخيل
او التفكر عن الاعتمال والاعتمال هو العمل مع الاضطراب متصرفين
فيه بما يعنيهما من الامور المعقولة والموهومة اما اذا سكن احد
الشاغلين على ما سياتي ونهما عجز الشاغل الاخر عن الضبط فيخرج
المحل الى فعله فلوح الصور في الحس المشترك مشاهدة واعترض
الفاضل الشارح بان الصغير ان امكن ان يقبل الصورة الكبيرة
من غير تشويش امكن ان يقبل الحس المشترك الصنفين من الصور
وان لم يكن استحال ان يكون الحس الصغير من الدماغ محلا للاشباح
العظيمة مرفوع لعدم ما مر ذكره في فصل مفرد وهو ان التفات
النفس الى احد الجانبين يمنعها عن الالتفات الى الجانب الاخر

يكن

شباح

النوم

٢٢٤

اشارة النوم شاغل للحس الظاهر يريد ان يذكر الاحوال التي يسكن
فيها احد الشاغلين المذكورين او كلاهما وبدا بالنوم فان سكون
الحس الظاهر الذي هو احد الشاغلين فيظهر غني عن الاستدلال
وسكون الشاغل الثاني ايضا يكون اكثريا وذلك لان الطبيعة
في حال النوم مشتغلة في اكثر الاحوال بالتصرف في الغذاء وهضمه
وتطلب الاستراحة عن سائر الحركات المقتضية للاعياء فيحدث
النفس اليها بشيئين احدهما ان النفس لو لم ينجذب اليها بل
اخذت في شانها لشايعتها الطبيعة على ما مر فاشتغلت عن
تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهي
ينجذب بالطبع نحوها لا محالة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه
بالصحة لانه حال يعرض للحيوان بسبب احتياجه الى تدبير البدن
باعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس في المرض يكون
مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن ولا يتفرغ لفعلها الخاص
الا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان في النوم مسكنان ويبقى
المتخيلة قوية السلطان والحس المشترك غير ممنوع من القبول فلوحت
الصور مشاهدة ولهذا قلما يخلو النوم عن الرؤيا اشارة واذا استولى
على معناه ظو هذه الحالة اقل وجودا لان المرض الذي يكون بهذه
الصفة يكون اقل الوجود ومع ذلك لا يكون احد الشاغلين ساكنا
تنبيه انه كلما كانت النفس اقوى لما فرغ عن اثبات ارتسام
الصور في الحس المشترك من السبب الباطني وبيان كيفية ارتسامها
في حالتي النوم واليقظة اراد ان ينتقل الى بيان كيفية ارتسامها
من السبب المؤثر في السبب الباطني فقدم لذلك مقدمة مشتملة
على ذكر خاصية للنفس وهي انه كلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها
بافعال بعض قواها كالشهوة عن افعال قوى يقابلها كالغضب
ولا اشتغالها بافعال بعض قواها عن افعالها الخاصة بها وكلما

كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض النسخ
كان انفعالها عن المحاديات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب وكان
الاول تصحيف لها اما على الرواية الاولى فبيانه ان المتخيلة انما ينتقل
عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط والى ما لا يناسبها بتوسط
ما يناسبها بالمحاكاة لا غير وانفعال النفس عن المحاكيات المتخيلة
تشغلها عن افعالها الخاصة بها فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت
قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاكاة قليلا بحيث لا يعارضها
المتخيلة في افعالها الخاصة وكان ضبطها الكلي الفعلين اشد واما
على الرواية الثانية فمعناه ان النفس كلما كانت اقوى كان انفعالها
عن المحاذيات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس
الظاهرة والباطنة اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت اضعف
كان بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها
عن فعل آخر اقل وكان ينفصل منها لذلك الفعل فضلة اكثر ثم اذا
كانت مرتاضة كانت تحفظها عن مضادات الرياضة اي لاحترازها
عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة واقبالها على ما يقربها اليه اقوى
تنبيه اذا قلت الشواغل الحسية لم يكن للنفس فلتات اي فرص
يجدها النفس فجأة وساح اي جرى والتوجيه التباعد والمعنى
ان الشواغل الحسية اذا قلت امكن ان تجد النفس فرصة اتصال بالعالم
القدسي بغتة تخلص فيها عن استعمال التخيل فيرتسم فيها شيء من
الغيب على وجه كلي ويتادى اثره الى التخيل فيصور المتخيل في الحس
المشترك صورة جزئية مناسبة لذلك المرتسم العقلي وهذا انما يكون
في احدى حالتين احديهما النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض
الموهن للتخيل فان التخيل يوهنه اما المرض واما تحلل آلته اعني
الروح المنصب في وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة الفكرية واذا
وهن التخيل سكن فيفرغ النفس عنه ويتصل بعالم القدس بسهولة

فان ورد

فان ورد على النفس سانح غيبي يحرك التخيل اليه بسبب احد امرين
احدهما يعود الى التخيل وهو انه اذا استراح فلا كلال له وكان الوارد
امرا غريبا منها ويسر له لكونه بالطبع سريع التنبيه للامور الغريبة
وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس يستعمل التخيل بالطبع
في جميع حركاتها وافعالها فاذا قبل التخيل وكانت الشواغل متباعدة
بسبب النوم او المرض انتقش منه في لوح الحس المشترك اشارة
فاذا كانت النفس قوية الجوهر الخ مثال الاثر النازل الى الذكر الواقف
هناك قول النبي صلعم ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا
ومثال استيلاء الاثر والاشراق في الخيال والارتسام الواضح في
الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء عليهم السلام من مشاهدة صور
الملائكة واستماع كلامهم وانما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى
والممرورين توهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف ويفعله
في الاولياء والاخيار نفوسهم القدسية الشريفة القوية فهذا اولى
واحق بالوجود من ذلك وهذا الارتسام يكون مختلفا بالشدة والضعف
فمنه ما يكون بمشاهدة وجه او حجاب فقط ومنه ما يكون باستماع
صوت هاتف فقط يقال تصفح اي صاح ومنه ما يكون بمشاهدة
مثال موفور الهيئة او استماع كلام محصل النظم ومنه ما يكون في
اجل احوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم
واستماع كلامه من غير واسطة تنبيه ان القوة المتخيلة جبلت الخ
محاكاة المتخيلة للهيئة الادراكية كمحاكاتها الخيرات والفضائل بصور
جميلة ومحاكاتها للشرور والرذائل باضدادها ومحاكاتها للهيئة
المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفراء بالالوان الصفر وغلبة السوداء
بالالوان السود وقوله ما يستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا
للحدود الوسطى او مستنتجا للحدود الوسطى يحتمل ان اظهرهما الاول لان
طلب الحد الاوسط لا يسمى استنتاجا لما ان الاستنتاج هو طلب النتيجة

منه وما يجري مجرى الحد والوسطي هو الجزء المسمى في القياسات
الاستثنائية او ما يشبه الاوسط في الاستقرآات والتمثيلات
والمصالح الاخرى التي ذكرناها هي ما تقتضيه التعقل والفكر من الاعمال
الجزئية التي ينبغي ان يفعل او لا يفعل فهذه القوة يعني المتخيلة تن عجلها
اي تعملها وتحركها اشدة كل سانح من خارج او باطن الى هذا الانتقال
او يضبط اي الى ان يضبط وللضبط سببان احدهما قوة النفس
المعارضة لذلك السانح فانها اذا اشتدت وقفت التخيل عما يريد
ومنعه ان يتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب الراي حال تفكرهم
في امر يهمهم وثانيهما شدة ارتسام الصور في الخيال فانه صارف
للتخيل عن التلذذ اي الالتفات يمينا وشمالا وعن التردد اي الذهاب
قداما وورآء كما يفعل الحس ايضا ذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبقى
اثرها في الذهن مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت
ادراكاتها تقاصرت عن الادراكات الضعيفة كما مر والغرض من
ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة لبيان ان العلة في احتياج بعض ما يرتسم
في الخيال من الامور القدسية حالتي النوم واليقظة الى تعبير وتاويل
كما سيأتي اشارة في الاثر الروحاني السانح للنفس اي للآثار الروحانية
السانحة للنفس في النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعفها او شدتها
او شدتها وقد ذكر الشيخ منها ثلثة ضعيف لا يبقى له اثر بذكره وسقط
سقط عنه التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوي يكون النفس عند تلقيه
رابطة الجاش اي ثابتة شديدة القلب ويكون معتنية بها فيحفظه
ولا يزول عنها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست لهذه الآثار فقط بل
ولجميع الخواطر السانحة على الذهن فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه ومنها
ما ينتقل عنها وهو ينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التحليل
والى ما لا يمكن ذلك تنبيه فما كان من الاثر الذي فيه الكلام الخارج
الخالص وانما يختلف التاويل والتعبير بحسب الاشخاص والاوقات

والعادات لان الانتقال التخيلي لا يفتقر الى تناسب حقيقي انما يكفي
فيه تناسب ظني او وهمي وذلك يختلف بالقياس الى كل شخص
ويختلف ايضا بالقياس الى شخص واحد في وقتين او بحسب
عادتين وباقي الفصل ظاهر وبه قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين
وتم الكلام في هذا المطلب اشارة انه قد يستعين بعض الطبائع
بافعال الخ يوتاي يروى والشد الحثيث العدو والمسرع ولهث
الكلب اذا خرج لسانه من التعب او العطش وكذلك الرجل اذا اعيى
والرعش الرعدة وارتعشه اي ارعده والرجرجة الاضطراب
والدهش التحير وادهشه اي حيره وترقرق اي تلألأ و لمع
ويمور مورا اي يموج موجا واهتبال الغرصة اغتنامها والاسهاب
اكثار الكلام والمسيس المس يقال للذي به مس من جنون ممسوس
والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان يكل في الامور
اي يباشرها بنفسه واما الاشيآء التي ذكرها مما اشتغل بتامله
من يستنطق في معرفة معرفة بالشي الشفاف المرعش للبصر خيرة يحكي
يكون كالبلور المضلع او الزجاجة المضلعة اذا ادير بحيال الشعاع
الشمس او الشعلة القوية المستقيمة والمدهش للبصر بشفيفه يكون
كالبلور ايضا في المستدير واما اللطخ من سواد براق فهو لطخ باطن
الابهام بالدهن وبالسواد المتشبث بالقدر حتى يصير اسود براقا
ويقابل به الشي المضي كالسراج فانه يحير الناظر اليه والاشيآء التي
يترقرق فكالزجاجة المدورة المملوة ماء الموضوعة بحيال الشمس
او الشعلة والاشيآء التي تمور فكالماء الذي يتموج شديدا في اناء
او غيره لالحاح النفخ على الكير او الريح عليه او للغليان الشديد
وما يشبهه وباقي الكلام ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد
للبيان المذكور فيما مضى من الفصول مما يجري مجرى الطبيعة تنبيه
اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل القول لا يقال رباب القوم ربا

اي رفيتم وذلك اذا كنت لهو طليعة فوق شرف وهذه استعارة لطيفة للعقل المطلع على الغيب بالقياس الى ساير القوى وباقي الفصل ظاهر وهذا آخر كلامه في كيفية الاخبار عن الغيب

ولعلك قد بلغك من العارفين ٥ لما فرغ من بيان الآيات الثلثة المشهورة التي ينسب الى العارفين وغيرهم من الاولياء اراد ان ينبه على اسباب ساير الافعال الموسومة بخوارق العادة فذكرها في هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذي يتلوه وانما قال كاد يأتي بقلب العادة ولم يقل ياتي بقلب العادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف على عللها الموجبة اياها بخارقة العادة لان انما هي خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل والموتان على وزن الطوفان موت يقع في البهايم اما الموتان على وزن الحيوان فهو ما يقابل الحيوان من المعنيات وهو غير مناسب لهذا الموضع تذكير اليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست منطبعة في الابدان انما هي قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف والاخر ان هيئة الاعتقادات المتمكنة من النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفرح قد تتأدى الى بدنها مع مباينة النفس بالجوهر للبدن والهيئات الحاصلة فيه من تلك الهيآت النفسانية ومما يؤكد ذلك امران احدهما ان توهم الماشي على جذع يزلقه اذا كان على قرار من الارض والثاني ان توهم الانسان قد يغير مزاجه اما على التدريج او بغتة فتنبسط روحه وتنقبض ويحمر لونه ويصفر وقد يبلغ هذا التغير حد ايا خذ البدن الصحيح في مرضها وياخذ البدن المريض لسببه في افراق اي برء واستيقاس يقال افرق المريض من مرضه افراقا اي اقبل واما التنبيه فهو ان يعلم من هذا انه ليس ببعيد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تاثيرها عن بدنه الى ساير الاجسام

ويكون

ويكون تلك النفس لفرط قوتها كانها نفس ما لاكثر اجسام العالم وكما يؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك ايضا يؤثر في اجسام العالم عنادا لجميع ما مر ذكره في الفصل المتقدم اعني يحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادي تلك الافعال حصوصا في جسم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه كملا قاتها اياه او اشفاق عليه فان توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال لا يجوز ان يصدر عن النفس الناطقة لظنه بان العلة لا تقتضي شيئا لا يكون موجودا فيه اوله ولو كان بالاثر فينبغي ان يتذكر انه ليس كل مسخن بحار فان الشعاع مسخن وليس بحار ولا كل مبرد ببارد فان صورة الماء مبردة وليست باردة انما البارد مادته القابلة لتاثيرها فاذن لا يستنكر وجود نفس يكون لها هذه القوة حتى يفعل في اجرام غير بدنها فعلها في بدنها ويتعلق بابدان غير بدنها فيؤثر في قواها تاثيرها في قوى بدنها خصوصا اذا شحذت ملكتها لقهر قواها البدنية اي حددت يقال شحذت السكين اي حددته والمراد انها اذا حصلت لها ملكة يقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما بسهولة فهي يقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم موثرا في البدن لا يوجب بان يكون للنفس التي اشرف تاثيرا اعظم من تاثير الوهم وايضا التخيلات التي لاجلها يختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية فالاستدلال بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجويز ان يكون لبدن ما قوة تقتضي هذه الافعال الغريبة اولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون لنفس ما هذه القوى فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ولا بكونها مجردة فان كان المقصود ازالة الاستبعاد فقط كان الحاصل انه لا دليل

عندنا على صحة هذا المط ولا على امتناعه وهذا القدر مغنى
عن هذا التطويل اقول قوله هذا مبني على ظنه بالشيخ انه يقول النفس
لا تدرك الجزئيات اصلا وقد مر الكلام فيه لكن لما كان عند الشيخ
ان التوهم والتخيل بل الغضب والفرح ادراكات وهيآت تحدث في
النفس بواسطة الآلات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا
هذا الفاضل قد نسي في هذا الموضع قول الشيخ ان هذه الامور ليست
ظنونا امكانية ادت اليها امور عقلية انما هي تجارب لما استطلب اسبابها
والا لم يجوز الاكتفاء بالجهل في بيان الدعوى المذكور لما ثبت وجود
قوة لبعض النفوس الانسانية اعني القوة التي هي مبدأ الافعال الغريبة
المذكورة وجب اسنادها الى علة تختص بذلك البعض من النفوس
فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان يكون عندما يتشخص ذلك البعض
من النوع ويجوز ان يكون امرا عارضا اما حاصلا بالكسب او لا بالكسب فان
الارتسام هذه لا غير وتقرير كلامه ان يقال هذه القوة ربما كانت
للنفس بحسب المزاج الاصلي منسوبة الى الهيئة النفسانية المستفادة
من ذلك المزاج التي هي بعينها المتشخص الذي يصير معه نفسا شخصية
وربما يحصل المزاج طارئا وربما يحصل بالكسب كما للاولياء والفاضل
الشارح ذكر ان الشيخ انما احتاج الى اثبات علة لهذه الخصوصية لكون
النفوس البشرية عنده متساوية في النوع مع انه لم يذكر في شيء من كتبه على
ذلك شبهة فضلا عن حجة والجواب ان وقوع النفس البشرية تحت
حد نوعي واحد كاف في الدلالة على تساويها في النوع وذلك مع وضوحه
مما ذكره الشيخ في مواضع غير معدودة في كتبه قوله فالذي يقع له
هذا الغلواء الغلو والشأو الغاية والامر والمعنى ظ وهو دال على
ان الخلة والكسب لا يحصلان الا في الخير ولذلك كان ذلك الجانب
ابعد من الوسط من الجانب الذي يقابله اشارة الاصابة بالعين كاد
ان يكون الى النهك النقصان من المرض وما يشبهه يقال نهك فلان

وضني ونهكته الحمى اي اضنته ومن لعرض اي يوجب وانما قال الاصابة
بالعين كاد ان يكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونه من هذا القبيل
لانها مما لم يجزم بوجودها بل هي وامثالها من الامور الظنية والتاثير في
الاجسام بالملاقاة كتسخين النار القدر مثلا ومنه جذب المغناطيس
الحديد وبارسال الجرم كتبريد الارض والماء ما يعلوهما من
الهواء وبابعاد الكيفية في الواسطة كتسخين النار الماء الذي في
القدر وكانارة الشمس سطح الارض على مقتضى الرأي العامي تنبيه
ان الامور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة الى ما وقع عن ذكر السبب
لجميع الافعال الغريبة المنسوبة الى الاشخاص الحيوانية الانسانية حاول
ان يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثة في هذا العالم فجعلها
بسبب اسبابها محصورة في ثلثة اقسام قسم يكون مبدأه النفوس
على ما مر وقسم يكون مبدأه الاجسام السماوية السفلية وقسم
يكون مبدأه الاجسام السماوية وهي وحدها لا يكون سببا لحادث
ارضي ما لم ينضم اليها قابل مستعد ارضي ويلي في الكتاب والفاضل
الشارح القسم المنسوب الى الاجسام العنصرية باسرها بالنيرنجات
وعن جذب المغناطيس الحديد في جملتها وذلك مخالف للعرف
ولكلام الشيخ لانه نسب النيرنجات وجذب المغناطيس معا الى ذلك
القسم ولم يذكر ان ذلك القسم نيرنجات وكذلك في الطلسمات ٥
نصيحة اياك ان يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو ان تتبرأ
منكرا الى انبرى له اي اعترض له واقبل قبله والطيش النزق والخفة
والخلق ما يقابل الرفق وسرحت الماشية اي نفشتها واهملتها وذاد
اي طرد والغرض من هذه النصيحة النهي عن مذاهب المتفلسفة الذين
يرون انكار ما لا يحيطون به علما وحكمة وفلسفة والتنبيه على
ان كلا احد الطرفين الممكن من غير حجة ليس الى الحق اقرب من الاقرار
بطرفه الآخر من غير بينة بل الواجب في مثل هذا المقام التوقف ثم ختم

الفصل ان وجود العجايب في عالم الطبيعة ليس بعجب وصدور
الغرايب عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب
وصية ايها الاخ اني قد مخضت لك في هذه الاشارات عن زبد
الحق الخ يقال مخضت اللبن لاخذ زبده وزبد اللبن والزبد
احض منه والقفي والقفية الشيء الذي يوثر به الضيف وابتذال
الثوب امتهانه وترك صيانته والوقادة المستعملة سرعة والدربة
العادة والجراة على الحرب وكل امر وصغاه ميله والغاغة من الناس
والحداي حال عنه وعدل والهمج جمع همجة وهي ذباب صغير يسقط
على وجوه الغنم والحمير واعينهما ويقال للرعاع من الناس الحمقى انما هم
همج وثق يثق بالكسر فيهما وسرع اي يتبادر والوسوسة حديث
النفس والاسم منه الوسواس ودرجته الى كذا اي ادناه منه على
التدريج والاستفراس طلب الفراسة واسلفت اي اعطيت
فيما تقدم وتاسى اي اقتدى به واذاع الخبر اي افشاه واعلم ان العقلاء
اذا اعتبر عقايدهم بالقياس الى المعارف الحقيقية والعلوم
اليقينية كانوا اما معتقدين لها او معتقدين لاضدادها واما
خالين عنهما غير معتقدين لا حدهما وكل واحد من المعتقدين لها
ولاضدادها اما ان يكون جازمين او مقلدين فهذه خمس فرق
والمعتقدون للحقايق الجازمون يفترقون الى واصلين والى طالبين
والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها وطالبين لا يعرفون
قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فيبقى هاهنا ست فرق
والشيخ امر في هذا الفصل بصيانتها عن خمس فرق منهم اولهم الطالبون
الذين لا يعرفون قدرها وهم المتبذلون والثاني المعتقدون لاضدادها
وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يرزقوا
الفطنة الوقادة والدربة والعادة والرابع المقلدون لاضدادها
وهم الذين صغاهم مع الغاغة الخامس المقلدون لها وهم

الحزمة هولاء المتفلسفة وهمجهم واما الفرقة الباقية وهم الطالبون
الذين يعرفون قدرها فقد امر امتحانهم باربعة امور اثنان راجعان
اليهم في انفسهم احدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق باستقامة
سيرتهم واثنان راجعان اليهم بالقياس الى مطالبهم احدهما بالقياس
الى الطرف المناقض للحق وهو تحرزهم عن مزال الاقدام وتوقفهم
عما تنسرع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس الى طرف الحق وهو نظرهم
الى الحق بعين الرضا والصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرايط بالاحتياط
البالغ عقلا ورسما حسب ما ذكره وختم به وصيته وهو آخر
فصول الكتاب فهذا ما تيسر لي من حل مشكلات كتاب الاشارات
والتنبيهات مع قلة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة وتعذر
الحال وتراكم الاشتغال والتزام الشرط المذكور في مفتتح الاقوال
وانا اتوقع ممن يقع عليه كتابي هذا ان يصلح ما يعثر عليه من الخلل
والفساد وبعد ان ينظر فيه بعين الرضا ويجتنب طريق العناد
والله ولي السداد والرشاد منه المبدا واليه المعاد قد تمت
كتابة هذه النسخة الشريفة عصر يوم الاربعاء سلخ شهر
رجب المرجب سنة ثمان وتسعين
وتمامها بيد اضعف عباد
الله واحوجهم الى عفو ربه
ابو الحسن اسعد بن احمد
بن عيسى العمري
عفي عنهم
آمين